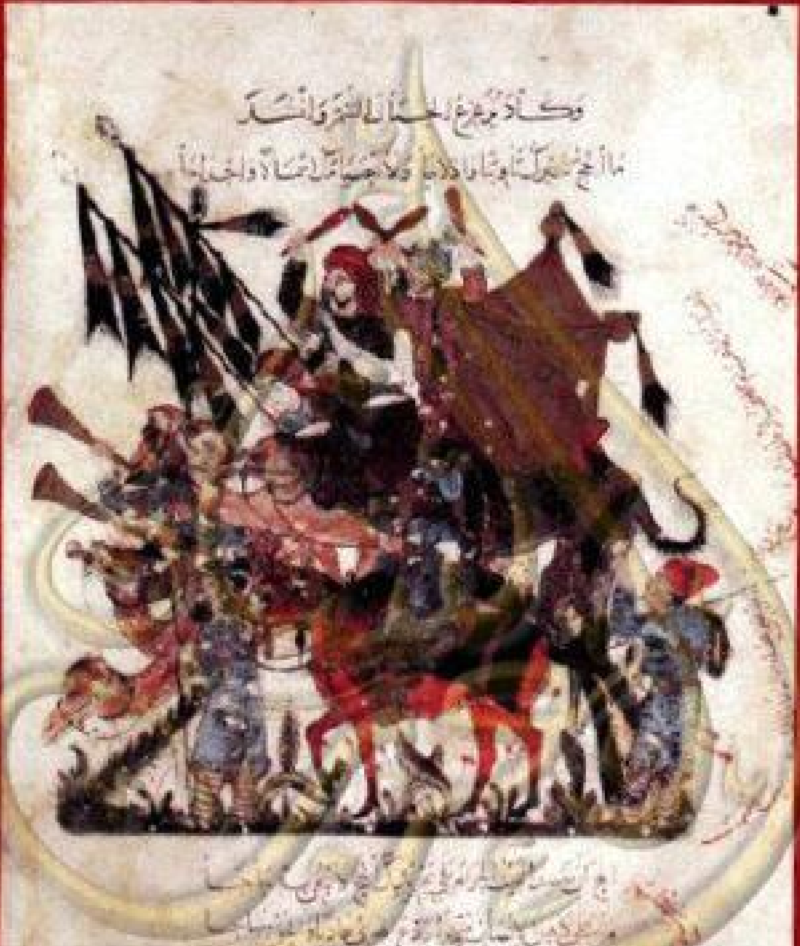
سلسلة الفكر

٢٠٠٧

الفكر العربي
ومكانه في التاريخ



ترجمة : دكتور تمام حسان
مراجعة : دكتور محمد مصطفى حلمي

تأليف : ديلاسي أوليري

تقديم

مؤلف هذا الكتاب هو ديلاس أوليرى المستشرق الأيرلندى الأصل، الذى كان أستاذًا فى جامعة برستول، وأتقن عدة لغات حديثة وقديمة مثل اللغة الفرنسية والألمانية والإغريقية واللاتينية والعربية والسريانية والعبرية والفارسية، الأمر الذى أتاح له فرصة الاطلاع على ثقافات مختلفة، وعندما كتب هذا الكتاب أراد أن يقول: إن الفكر العربى لم تنتجه دائمًا قرائح عربية، ولكن قام به بعض العرب وكثير من غير العرب الذين عاشوا بينهم وتحدثوا العربية، وأن ثقافة العرب مأخوذة من ثقافات أخرى. فالفلسفة الإسلامية فى نظره هى طور من أطوار الفلسفة الهلينية، والتصوف الإسلامى أخذ من الأفلاطونية الحديثة.

وقد أثارت هذه الرؤى د. تمام حسان، فقام بترجمة الكتاب من الإنجليزية إلى العربية، لكى يتسنى لأصحاب الثقافة الإسلامية الاطلاع على هذه الأفكار والرد عليها، فالمترجم يرى أن الثقافات مجال من مجالات الأخذ والتقليد، ولا يعيب أمة أن تأخذ من غيرها، فالأمم تتأثر ببعضها مثلما تأثر الإغريق بالمصريين، وتأثر الرومان بالإغريق، وتأثر كلاهما بالفرس، وكان لهذا كله تأثير على العرب، ثم أخذت الثقافة الأوروبية عن كل هذه الأمم ومن بينها وأشدها تأثيرًا العرب.

إن مترجم هذا الكتاب أراد أن يلفت نظر أهل الثقافة الإسلامية للرد على الآراء التى أوردها المؤلف ومقارعة الحجة بالحجة والرأى بالرأى.

صدر هذا الكتاب فى طبعته الأولى عام ١٩٩٧ واختارته مكتبة الأسرة ليكون ضمن إصداراتها هذا العام.

تقديم

للثقافة فى أذهان الباحثين فهمان شهيران، يتفقان فى جزء من مفهومها، ويختلفان فى الجزء الآخر. فأما أول الفهمين فهو قائم بأذهان أصحاب الدراسات الإنسانية التى تهتم بدراسة حياة المجتمعات البدائية، وأهمها الأنثروبولوجيا، وأما الثانى فيلتزم به الناظرون فى الحياة الفكرية للشعوب المتقدمة. والثقافة فى نظر الأولين هى طريقة الحياة، وفى نظر الآخرين هى نتاج الفكر، وتشتمل الثقافة بالمعنى الأول على كل نواحى النشاط العادى كالعمل، والعبادة، والزواج، والاحتفالات، وكل ما يصدق عليه أنه من العادات والتقاليد، على حين تشمل الثقافة بالمعنى الثانى كل نواحى النشاط الفكرى كالفلسفة، والعلم، والأدب، والفن بفروعه المختلفة.

واللغة بالمعنيين السابقين كليهما وعاء الثقافة، فهى بالمعنى الأول تسمى العادات والتقاليد بأسمائها المختلفة، كما تضع أسماء لأدوات العمل وطقوس العبادة، ومراسيم الزواج والاحتفالات، ومن هنا أصبح لزامًا على طلاب الأنثروبولوجيا عند دراسة أى مجتمع بدائى أن يقدموا لهذه الدراسة بتعلم لغة هذا المجتمع. وبدراسة ما بها من مفردات تشير إلى النواحى المختلفة من النشاط العادى. واللغة بالمعنى الثانى تعبر عن الأفكار، وتمدها بالاصطلاحات الفنية، وتعكس على التفكير بها ما تتميز به عباراتها من دقة أو لبس، وما تتميز به هى من غنى أو فقر فى طرق التعبير ومرونة أو استعصاء على خلق المفردات الجديدة للأفكار الجديدة عن طريق الاشتقاق أو تطويع الكلمات الأجنبية لقوالب الصياغة بها، أو ارتجال الألفاظ على مثال هذه القوالب ارتجالا لا تكلف فيه ولا تعنت.

واللغة بكونها وعاء الحياة ووعاء الفكر أهم رابطة قومية تربط أبناء الشعب الواحد برباط العبارة المشتركة، والفهم المشترك، وأهم رابطة بالماضى تربط الأجيال المختلفة من الشعب الواحد برباط توارث هذه العبارة وهذا الفهم. وكل رابطة أخرى إلى جانب اللغة ـ كالتاريخ ـ المشترك والأدب والعادات ـ هى نتيجة من نتائج الشركة فى اللغة. ولم تكن رابطة الدم ـ ولن تكون ـ فى أى شعب من الشعوب أقوى من رابطة اللغة، ذلك بأن رابطة الدم هذه غامضة لا يمكن التعويل عليها، إذ لا يستطيع شعب من الشعوب أن يدعى نقاء دمه، ولا براءته من الدماء الدخيلة، بل لا يستطيع إنسان أن يدعى لنفسه نسبًا معينًا ثم يقسم على صحته يمينا برة، لأن صحة هذا النسب أو تلفيقه تخضع فى الغالب لأسرار بيتية لا يعلمها، وعلاقات إنسانية ليس لديه سند منها أو دليل، ومن ثم لم يعد من المقبول أن يدعى العرب الشركة فى الدم شركة تشملهم جميعًا، ولا تغادر منهم أحدًا، ولكن من المؤكد أن بين العرب شركة فى اللغة لا يفلت منها عربى واحد.

فالقومية العربية بهذا الفهم رابطة بين العرب أهم مظاهرها الشركة فى اللغة، فمن تكلم العربية واتخذها لغة له، وعاش فى المجتمع العربى عيشة العربى، وأحس بما يحس به العرب من ألم أو أمل فهو عربى، ولو كان فارسى الدم أو تركيه أو روميه، كذلك كان الفلاسفة والنحاة والفقهاء، الذين حفلت بهم الدولة العربية الإسلامية، بل كذلك كان سيبويه وأبو حنيفة وابن سينا وابن الرومى، مثلهم فى ذلك مثل من طالت به الإقامة فى بلادنا من الأجانب أو ولد فيها، فاكتسب جنسيتنا، فأصبح واحدًا منا، نفخر بتفوقه لأنه نتاج بيئتنا.

هذه مقدمة لابد منها للرد على المؤلف «ديلاسى أوليرى» الذى جعل عنوان كتابه هذا الذى نقدم له:

Arabic Thought and Its Place in History.

ولا يخفى من استعماله كلمة Arabic دون كلمة Arab أنه يقصد الإشارة إلى أن الفكر العربى الذى جعل موضوعًا للكتاب لم يكن Arab وإنما كان Arabic، أى أنه لم تنتجه دائمًا قرائح عربية، ولكنه كان فكرًا باللغة العربية قام به قلة من

العرب وكثرة من غيرهم، ولا تقتصر هذه الدعوى منه على أن تكون إشارة فى العنوان، وإنما تصبح بعد ذلك تصريحًا فى صلب الكتاب، حيث يقول فى الفصل السادس: «وإنها لحقيقة غريبة أن الكندى أبا الفلسفة العربية كان من بين القليلين من أئمة الفكر العربى، الذين كانوا عربًا بالعنصر، فأغلب علماء العالم الإسلامى وفلاسفته جرى فى عروقهم الدم الفارسى أو التركى أو البربرى، ولكن الكندى نبتة قبيلة كندة اليمانية».

والمؤلف يصر على ذلك، بل يتخذه ذريعة للطعن فى العرب، وللقول بأنه لولا الشعوب المسلمة الأخرى لما كان للعرب علم ولا فلسفة، فهو يقول فى كلامه عن الكندى أيضًا: «ومما لا فائدة فيه أن ندعى أن تاريخ الفلسفة العربية يرينا ضعفًا فى أصالة العقل السامى، لسبب واحد: هو أننا لا نجد واحدًا من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندى عربيًا بمولده، وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامى». وفحوى هذا الكلام واضحة جدًا، فلقد تعود المستشرقون من قبل «أوليرى» أن يرموا العقل السامى بعدم الأصالة، وهذه دعوى تنسب إلى الساميين عقلا على الأقل، وإن لم يكن هذا العقل أصيلا. ولكن «أوليرى» لا يرى فى ذلك فائدة تفيد فى الطعن على العرب، ومن ثم يوحى إلى المستشرقين بمطعن آخر أبلغ فى إصابة مقاتل العرب، وذلك أن يسلب العرب أى تفكير فلسفى، ويجعل الفلاسفة من طينة غير طينة العرب تماما.

والرأى هنا أن من لم يجر فى عروقهم الدم العربى من علماء الإسلام، ولكنهم عاشوا فى المجتمع العربى، وتكلموا العربية، وأحسوا بما كان يحس به العرب هم فى الحقيقة عرب باللغة والمكان والإحساس، وكلها يعتبر من الروابط القومية أكثر مما يعتبر الدم. «وقد اجتمع هؤلاء جميعًا على غاية واحدة هى الرغبة الصادقة فى خدمة لغة العرب وثقافة العرب، فكان كل واحد منهم عربى الفكر ولو كان غير عربى الدم والنسب، أو على حد تعبير أبى الحسن بن بشر الأسدى يرثى أبا العباس محمد بن أحمد المعمرى النحوى:

كان على أعجمى نسبته
فضيلة من فضائل العرب[1]

* * *

(١) اللغة بين المعيارية والوصفية للمترجم، ص ١٧٣.

والحياة فى كل نواحيها معترك بين الناس، يصدق ذلك على الأمم كما يصدق على الأفراد. ولم يزل الناس منذ قابيل وهابيل إذا لم يحصلوا على ما يريدون بالسلم وصلوا إليه بالحرب والغلبة. ولم يزل الإنسان يطمع فيما فى يد أخيه الإنسان، إن لم يكن بدافع الحاجة فبدافع الأثرة.

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعله لا يظلم

وإذا حاربت الهمجية الأولى بالأظفار والأحجار، فقد خلقت المدنية من أظفارها سيوفا، وحولت أحجارها من الأكف إلى المجانيق، كما حولت الحرب من عمل فردى إلى عمل جماعى وقومى، فعدت الأمة على الأمة، وأغارت الشعوب على الشعوب، واختلط هؤلاء وأولئك فى صورة تجعل من المستحيل على أحد الفريقين الا يعرف ما فى يد الآخر، ثم يأخذه عنه بالتقليد والمحاكاة. ولم يزل ذلك أثرًا من آثار المخالطة، سواء أكانت هذه المخالطة نتيجة من نتائج الغزو أم أثرًا من آثار الجوار.

والثقافات مجال من مجالات التقليد والأخذ، وذلك أن ثقافة أى شعب إنما هى أمر متوارث على مر العصور، صالح للتبديل والتحويل قدر ما يتغير العرف والفكر. فإذا عرض لثقافة من الثقافات من المؤثرات ما هو صالح لأن يبدلها أو يعدلها، كان ما يلحقها من تبديل أو تعديل دليل حيوية ومرونة، لا دليل خسة وركود، ويصدق ذلك على الثقافات بالمعنيين السابقين جميعًا، ولقد قامت الدلائل على تأثر الإغريق بالمصريين، وعلى تأثر الرومان بالإغريق وعلى تأثر كليهما بالفرس وتأثيرهم فيهم، ثم على تأثير كل أولئك فى العرب، ثم على أخذ الثقافة الأوروبية عن كل هذه الأمم، ومن بينها وأشدها تأثيرًا العرب. فإذا قال قائل: إن أمة قد أخذت عن أمة، فتلك سنة الحياة، وإذا كان فخر للأمة المعطية فلا عار على الأمة الآخذة، وإنما لها فخر الفهم والهضم والاستيعاب والإضافة، والإنسانية وحدة متفاعلة، وثقافتها كل لا يتجزأ، وإنما يضيف اللاحق إلى ما تركه السابق من كل الأمم والعصور.

غير أن هذه الحقيقة العليا التى لا تقبل الجدل لا ينبغى أن يلتوى بها بعض الكتاب، وأن يجندوها لصالح ثقافة على حساب أخرى، على نحو ما تفعل طائفة

من المستشرقين. ولشد ما يحلو لهؤلاء أن يتلمسوا فى الثقافات الشرقية ـ سواء فى ذلك الهندية والفارسية والعربية وغيرها ـ أمورًا يتكلفون ردها إلى الفكر الإغريقى أو الرومانى، ويتزيدون فى ذلك حتى يوحوا إلى القارئ بفاعلية الغرب وانفعالية الشرق، ويدفعوه إلى اعتقاد تفوق الذهن الغربى وتواكل العقل الشرقى. وهم فى سبيل الوصول إلى هذه الغاية يسوقون من الدعاوى والمغالطات ما لا قدرة القارئ العادى على رده، فهو إما أن يقف منها موقف المسلم بها عن جهل، أو موقف المتحمس لما قرأ إما بدافع الإعجاب، أو بدافع الرغبة فى الظهور بمظهر المطلع المثقف فى غير لغته.

وصاحب هذا الكتاب من بين غلاة المستشرقين الذين يتلمسون فى ثقافة العرب ما يرجون أن يردوه لأدنى شبه إلى ثقافة الإغريق أو الرومان، فالفقه الإسلامى فى رأيه آخذ عن القانون الرومانى، لأن العرب وجدوا فى الأقاليم الرومانية المفتوحة أوضاعًا فقهية أقروها، والفلسفة الإسلامية فى نظره طور من أطوار الفلسفة الهلينية، لأن العرب بحثوا المشاكل الفلسفية التى بحثها الفلاسفة الهلينيون، والتصوف الإسلامى ذو روافد من الأفلاطونية الحديثة، لأنه اتفق معها فى بعض الآراء، بل إن العقيدة الإسلامية نفسها تشتمل على عناصر هلينية، لأنها ارتضت بعض ما ارتضته المسيحية أو الفلسفة الهلينية، وينسى المؤلف أن فقه الإسلام مصدره الكتاب والسنة، وأن فلسفة الإسلام وإن بدأت فى ظل مؤثرات هلينية قد اشتقت لنفسها طريقًا إسلاميًا خالصًا، وأنها ارتبطت بالبيئة الإسلامية برباط محكم، وأن التصوف الإسلامى وإن أشتمل على أفكار شرقية وغربية قد استمد وحيه من سيرة النبى (ﷺ)، وأن العقيدة الإسلامية قد بلغها رسول لم يتل قبل القرآن من كتاب ولا خطه بيمينه. نسى المؤلف ذلك، أو لعله تناساه، ليعلى من شأن الإغريق الأوروبيين، أبناء قارته وبنى عمومته وأسلافه الفكريين، وليحط من شأن العرب إما لدوافع عنصرية، أو دينية، أو هما معًا.

والحق أن الثقافة العربية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: أولها: أفكار تدور حول الكتاب والسنة شرحًا وتفصيلاً، وتتناول من أمور البيئة المسلمة أمورًا تتصل

بتنظيم هذه البيئة، وذلك كالتفسير والحديث والفقه وأصوله ودراسة الأدب واللغة وهلم جرا، والعرب فى هذه الطائفة من الأفكار أصحاب أصالة، لا يأخذون من الخارج شيئًا ذا بال، ولا يعتمدون عليه فى شىء له خطر، إلا ما يدعيه بعضهم دعوى غامضة من تأثر النحو العربى بالتقسيمات والحدود لا بالتفصيلات التى فى النحو الإغريقى، من خلال معرفة العرب بالنحو السريانى المتأثر بالإغريق فى هذه النواحى. وثانيهما: أفكار إسلامية فى الإلهيات: سواء فى ذلك ما كان منها لأهل الشريعة وما كان لأهل الحقيقة، فأما أهل الشريعة أو أصحاب الفرق والمتكلمون فلا شك فى انتفاعهم بالأقيسة الإغريقية المنطقية، لا لافتقار المادة الإسلامية إلى هذه الأقيسة، بل لأن المنطق كان سلاح المناظرين للإسلام من المسيحيين، فرأى المسلمون أن يدافعوا عن دينهم بسلاح مناظريهم. أما مادة الإلهيات عند هؤلاء فلم يرج فى المجتمع الإسلامى منها إلا ما استوحى اتجاهه من الكتاب والسنة. وإذا نظرنا إلى أهل الحقيقة أو الصوفية، فإن موقفهم من ثقافة الإغريق يمكن فهمه إذا أخذنا فى الاعتبار العداء الفكرى الشديد بين الصوفية والمشائين، أو بين أصحاب الذوق وأصحاب النظر، أو بعبارة أخيرة بين أصحاب التجربة وأصحاب الفلسفة. وثالث أقسام الثقافة العربية: أفكار وآراء فلسفية، اتخذت نقطة ابتداء لها من فلسفة الإغريق، ثم اتضح للمسلمين شيئًا فشيئًا عمق الهوة التى بين هذه الفلسفة وبين الإلهيات الإسلامية، فاختطوا لأنفسهم طريقًا فكريًا خاصًا لا يتعارض مع الإسلام ولا يتطابق مع فلسفة الإغريق. ونمت فلسفتهم فى هذا الاتجاه، حتى اضطر المدرسيون من فلاسفة المسيحية إلى أن يعلنوا سخطهم على بعض آرائها، لأنها ذات خطر على الأفكار المسيحية اللاهو. وكان مجال هذا الخطر هو النقط التى تختلف عليها الديانتان الإسلامية والمسيحية، وفى ذلك دليل على الصبغة الإسلامية الخاصة التى كانت لهذه الفلسفة. ولعل هذا القسم الأخير من أقسام الثقافة الإسلامية أقواها وشيجة بالتراث الإغريقى.

* * *

وحين قرأت هذا الكتاب لأول مرة راعنى منه موقفه من الثقافة العربية، وشق علىَّ أن يقرأه بعض القادرين على قراءة اللغة الإنجليزية من العرب فيعتقدون ما

فيه من طعن على العرب. دون أن تكون لهم المقدرة على رد آرائه، فمعظم الذين يقرءون الإنجليزية عندنا من غير المتعمقين فى الثقافة العربية القديمة، ومن هنا لابد أن نتوقع منهم أن يكون موقفهم من آراء هذا الكتاب هو موقف القارئ العادى الذى ورد ذكره، لهذا قررت أن أترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، وأن أعلق على ما يمكننى التعليق عليه من مغالطاته، ثم حين يصبح النص العربى فى يد القراء، يكون من السهل على أصحاب الثقافة الإسلامية الذين لا يقرءون الإنجليزية أن يردوا على ما فى هذا الكتاب بأكثر مما كان فى طوقى أن أرد به فى هذا التقديم.

على أنه لا يجدر بى أن أسلب هذا الكتاب حقه من الثناء، مهما كان ميالاً إلى التحامل على الثقافة العربية، ذلك أن المؤلف قد توافر له من الظروف ما كان كفيلاً أن ينتج كتابًا من الدرجة الأولى من حيث سعة الأفق الفكرى، وغزارة المنهل الذى يستمد منه معلوماته. فالمؤلف مستشرق أيرلندى الأصل كان يعمل أستاذًا فى جامعة برستول، فكانت لغته العلمية هى الإنجليزية، ولكنه كان يتقن إلى جانبها اللغتين الفرنسية والألمانية، وعددًا من اللغات الحديثة والقديمة فى أوروبا والشرق، كالإغريقية واللاتينية والعربية والسريانية والعبرية والفارسية. فهذه مجموعة من اللغات المهمة لأى باحث يشتغل فى ميدان كهذا. فأما اللغات الثلاث الأولى - الإنجليزية والفرنسية والألمانية - فهى وعاء الثقافة الحديثة، وهى ذات تراث حافل بما كتب عن هذا الموضوع وعن غيره، وأما اللغتان الإغريقية واللاتينية، فلا تقلان خطرًا فى هذا الصدد، لأن أولاهما تشتمل على ما يرى المؤلف أنه المنبع الذى استمدت منه الثقافة العربية، وأما الثانية فلأنها عاصرت تفوق اللغة العربية ونقلت عنها، ونقلت منها، وقامت إلى جانبها حتى نهاية العصور الوسطى وبداية النهضة الأوروبية الحديثة. فلا مشاحة فى أن الكثير مما يرد ذكره فى التراث العربى يجد إيضاحًا له فى إحدى هاتين اللغتين أو فى كلتيهما. وأما اللغات الثلاث السامية المذكورة هنا - وهى العربية والسريانية والعبرية - فهى لغات الديانات والوحى، فكل نقاش يدور من قرب أو من بعد حول الدين لابد أن يعتمد على مادة مكتوبة بإحدى هذه اللغات. وأن العربية

والسريانية من بين هذه اللغات لتبرزان أكثر مما تبرز العبرية باعتبارهما لغتى ثقافة مهمتين جدًا، بل إن العربية من بين هذه الثلاث ظلت حقبة من الزمان تعتبر اللغة العلمية التى كان لابد لطلاب المعرفة فى كل مكان من معرفتها وإتقانها، وأما الفارسية فقد اشتملت على تراث إسلامى لا يستهان به، ولا سيما فى الحقل الصوفى. فإذا اجتمع لمؤلف كصاحب هذا الكتاب مثل هذا العدد من اللغات التى تتصل بموضوعه صلة خاصة، فلاشك فى أن هذا يضع بين يديه من المصادر والمراجع ما لا يستطيع الكثيرون غيره أن ينتفعوا به. وتلك ناحية مهمة لا ينبغى إغفالها عند النظر فى تقويم هذا الكتاب الذى بين أيدينا.

وإذا كان ذلك مهمًا بالنسبة إلى قيمة الكتاب نفسه، فلاشك فى أنه أكثر أهمية بالنسبة لإضافة ترجمة هذا الكتاب إلى المكتبة العربية. ذلك بأن المؤلفين العرب القدماء والمحدثين على السواء لا يجمع الواحد منهم مثل هذا العدد من اللغات فى حصيلته، وكتاباتهم على ما لها من قيمة وما بها من دقة وعمق تستشعر الحاجة إلى سعة الأفق وشمول النظرة وأن الكثير منهم ليتناول التراث العربى كما لو كان منعزلاً عن التيارات الخارجية، مستقلاً بنفسه self contained لم يؤثر ولم يتأثر، أو يضع هذا التراث فى إطار لا يبعد به كثيرًا عن هذه الصورة. ومن ثم يقعون فى غلطة هى عكس ما أخذناه على صاحب هذا الكتاب، لأنهم يغالون فى دعوى الاستقلال. ويغالى هو فى دعوى التأثر والأخذ. فوضع هذا الكتاب فى المكتبة العربية إلى جانب ما كتبه هؤلاء المؤلفون العرب سيمكن القارئ المدقق من الوصول إلى تقدير مدى تأثر الفكر العربى بالثقافة الإغريقية تقديرًا سليمًا.

أضف إلى ذلك إلى أن هذا الكتاب ينصف الفكر العربى - ولا يستطيع إلا إنصافه - حين يشرح الطريقة التى وصلت بها أفكار العرب إلى أوروبا الحديثة، وإن كان يغالى فى موقف الأوروبيين فى عصر النهضة من تعاليم الثقافة العربية، ويصورهم فى صورة النقاد الذين يحجمون قصدًا عن الأخذ ببعض فروع هذه الثقافة، ولكنهم لم يكونوا نقادًا بقدر ما كانوا تلاميذًا. يفعل ذلك مثلا حين يتكلم عن سقوط الطب العربى فى نظر الأوروبيين، ولكنه مع هذا لا يستطيع أن ينكر

أن الجامعات الأوروبية كانت تدرس هذا الطب باعتباره جزءًا من مناهجها، وأن الفلاسفة المدرسيين انقسموا فى تفكيرهم إلى فريقين يحمل كل منهما اسم ابن رشد: فكان منهم «الرشديون» و «خصوم ابن رشد». ثم هو لا ينكر فى مقدمة كتابه أن الفكر العربى «أصبح عاملاً مثيرًا فحول الفلسفة المسيحية إلى مسالك جديدة، وكاد يذيب اللاهوت التقليدى فى الكنيسة، وأدى مباشرة إلى النهضة التى كانت الضربة القاضية لثقافة القرون الوسطى».

ولكون مؤلف هذا الكتاب مستشرقًا ينتمى إلى بيئة، لا هى بالإسلامية ولا العربية، فإنه يثير فى نفوسنا دواعى الانتباه حين نقرأ له رأيه فى الفرق الإسلامية المختلفة. بل إنه يثير انتباهنا كذلك حين يتكلم فى أعلام الفكر العربى بروح ليس لها موقف تقليدى من هؤلاء الأعلام، ولعل ذلك من حسنات هذا الكتاب أكثر مما هو من مساوئه، لأنه يعرض هذه الفرق وهؤلاء الأعلام من زاوية لا تتفق كثيرًا لأتباع هذه الفرق والمعجبين بهؤلاء الأعلام، ولأن المسلم منا ينظر بعين العطف إلى أبناء مذهبه فى الدين، وبعين الإشفاق إلى أبناء المذاهب الأخرى، ومن ثم يصعب عليه عندما يريد البحث العلمى الذى لا يعرف العطف والإشفاق، أن يتخذ لنفسه موقفًا خلوًا من أى منهما.

وبعد، فهذا كتاب أقدمه للناس بعد أن اقتنعت بأنه ينقص المكتبة العربية، لأن موضوعه على خطورته لا يستطاع الوصول إليه تامًا أبدًا فى الكتب العربية، فإذا وصل المرء إلى جملة فلن يكون ذلك إلا بالجهد المضنى فى قراءة المطولات، وانتخاب الموضوعات، وتمحيص العبارات.

والله أسأل أن يجعله بحيث قصدت به أن يكون نافعًا ومفيدًا، إنه هو - سبحانه - ولى التوفيق وهو حسبنا ونعم النصير.

المعادى فى يناير سنة ١٩٦١

المترجم

مقدمة

يتتبع التاريخ تطور البنية الاجتماعية التى يوجد المجتمع اليوم فيها، وثمة ثلاثة عوامل رئيسية تعمل فى هذا التطور، هى: التسلسل العنصرى القومى، واتجاه تيار الثقافة، وانتقال اللغة، وأول هذه العوامل فسيولوجى، ولا يتحتم أن يكون متصلاً بالعاملين الآخرين، على حين لا يرتبط كل من هذين العاملين بالآخر بصفة دائمة. وأهم عامل فى تطور البنية الاجتماعية هو تناقل الثقافة، وهو ليس أمرًا من أمور الوراثة، ولكنه يعود إلى الاتصال، لأن الثقافة تتعلم، وتستفاد بالتقليد، ولكنها لا تورث. ويجب أن نفهم الثقافة هنا فى أعم معانيها لتشمل بها النظم السياسية والاجتماعية والتشريعية، كما نشمل بها الفنون والحرف والدين، والأشكال المختلفة للحياة العقلية التى تظهر فى الأدب والفلسفة والميادين الأخرى. وهذه الأشكال جميعها متصل بعضها ببعض إلى حد ما، ولها طابع عام يشملها، هو أنها لا تورث من الأب للابن، بل نتعلمها فى الحياة بعدئذ. ولكن العنصر والثقافة واللغة يتشابه بعضها ببعض من حيث هى جميعًا متعددة النواحى، متشابكة الأطراف دائمًا، حتى أن مسلك انتقالها يبدو أشبه بخيط التف بعضه على بعض، منه بنموذج منظم. وتأتى النتائج من مجموعة متعارضة من الأسباب يصعب أن تحدد بينهما الآثار النسبية.

والثقافة الأوروبية الحديثة مشتقة من ثقافة الإمبراطورية الرومانية، التى كانت هى بنفسها مجموعة من النتائج التى تمخضت عنها مؤثرات متعددة، كانت الحياة العقلية الهلينية أقواها. ولكن هذه النتائج تفاعلت فأسفرت عن نظام متماسك، عن طريق القدرة الرائعة على التنظيم، وهى قدرة تعتبر أبرز ما كانت تتميز به تلك الإمبراطورية. وأن جميع الحياة الثقافية فى أوروبا فى القرون

الوسطى لتبدو فيها هذه الثقافة الهلينية الرومانية المأخوذة المعدلة بحسب الظروف. وحين تبددت الإمبراطورية، أصبح مجموعة الثقافة عرضة لظروف مختلفة، فى أماكن مختلفة، وأوضح مثال لذلك ما نلحظه من اختلاف بين الشرق الذى كان يتكلم الإغريقية، والغرب الذى كان يتكلم اللاتينية، أما مجىء التأثير الإسلامى بطريق إسبانيا، فلعله الحالة الوحيدة التى نجد فيها ثقافة أجنبية تدخل فى التقاليد الرومانية، وتترك أثرًا فعالاً فيها.

والحق أن هذه الثقافة الإسلامية فى أساسها وفى جوهرها جزء من المادة الهلينية الرومانية (١). بل إنه حتى علم التوحيد الإسلامى قد تحدد وتطور بواسطة منابع هلينية، ولكن الإسلام ظل مدة طويلة منعزلاً عن المسيحية، وحدث تطوره فى بيئات تختلف عنها تمامًا، حتى ليبدو غريبًا عليها، أجنبيًا عنها، وتظهر أعظم قوة له فى أنه قد عرض المادة القديمة فى شكل جديد جدة تامة.

وسيكون من هم الصفحات اللاحقة أن تتتبع انتقال الفكر الهلينى بطريق الفلاسفة المسلمين، والمفكرين اليهود الذين عاشوا فى بيئات إسلامية، حتى نرى كيف أثر هذا الفكر فى الثقافة المسيحية اللاتينية فى القرون الوسطى، بعد أن تعدل بمروره بمرحلة تطور فى المجتمع الإسلامى، وعدل بدوره الأفكار الإسلامية. لقد تغير كثيرًا فى شكله الخارجى خلال القرون التى ظل فيها

---

(١) مثل هذه الدعوى العريضة ينضح بالتعصب ضد العرب والإسلام، ويتنافى مع ما للأمانة العلمية من احترام واجب. ولست أدرى كيف يتجاهل المؤلف ما للقرآن - وهو أساس الثقافة الإسلامية - من خطر، ليدعى أن أساس هذه الثقافة هلينى. وهو يتناسى ما للحديث من تأثير، ويدعى الصبغة الهلينية لكل ما جاء به الإسلام. أفكان من الأساس الهلينى أن رفض المسلمون التماثيل والصور، وعزفوا عن ترجمة الأدب الإغريقى - وهو جماع ألوان الثقافة عند الإغريق؟ أو كان من الثقافة الهلينية ما جاء به عمر من أصول القضاء؟ أو يرى الرائى فى الفن الإسلامى القائم على الزخرفة الهندسية، أو فى العمارة الإسلامية التى ابتدعت لنفسها تطورًا خاصًا، أو فى الفلسفة الإسلامية التى احترمت دائمًا كلمة التوحيد، أو فى التصوف الإسلامى الذى اتخذ غار حراء نقطة بداية له، أو فى الإلهيات الإسلامية التى رفضت التعدد والكلام فى الذات، أقول: أو يرى الرائى أى أساس هلينى لكل أولئك؟ الجواب عند تعصب المستشرقين!

منعزلاً، حتى بدا نوعًا من أنواع الحياة العقلية، وأصبح عاملاً مثيرًا، فحول الفلسفة المسيحية إلى مسالك جديدة، وكاد يذيب اللاهوت التقليدى فى الكنيسة، ،أدى مباشرة إلى النهضة التى كانت الضربة القاضية لثقافة القرون الوسطى. ولم يتغير فى مادته الحقيقية إلا قليلاً جدًا، حتى أنه كان يستعمل نفس المتون، ويفكر تقريبًا فى نفس المشاكل التى كانت تفكر فيها الفلسفة المدرسية التى نشأت مستقلة فى ظل المسيحية اللاتينية. وسيكون من همنا أن نتتبع تاريخ الفكر الإسلامى فى القرون الوسطى لنظهر العناصر المشتركة بينه وبين التعاليم المسيحية، ونعلل جهات الاختلاف.

ديلاسى أوليرى

الفصل الأول

الصورة السريانية للهلينية

إن الموضوع الذى نعالجه فى الصفحات التالية هو تاريخ انتقال الثقافة الذى وصلت الفلسفة والعلم الإغريقيان بواسطته من بيئاتهما الهلينية إلى المجتمع الذى يتكلم السريانية، ثم إلى العالم العربى الإسلامى، ومن ثم وصلا فى النهاية إلى المدرسيين اللاتينيين فى أوروبا الغربية، أما أن هذا الانتقال قد حدث فعلا فأمر معروف حتى للمبتدئ فى تاريخ القرون الوسطى، لكن كيف حدث وما المؤثرات التى دعت إليه والتعديلات التى حدثت فى الطريق، فيبدو أن ذلك ليس معروفًا بنفس الدرجة من الذيوع، وليس يبدو أن التفصيلات المبعثرة فى مؤلفات مختلف أنواعها مما يسهل الحصول عليه بالنسبة للقارئ الإنجليزى. ويقنع الكثيرون من المؤرخين بالإشارة العابرة إلى طريق هذا الانتقال، ويفعلون ذلك أحيانًا مع ارتباكات غريبة فى الترتيب الزمنى للأحداث يظهر منها أن مصادرها التى رجعوا إليها هى مؤلفات لكُتَّاب من القرون الوسطى كانت لهم معلومات ناقصة جدًا جدًا عن تطور الحياة العقلية بين المسلمين. فإذا تتبعنا طريقة القرون الوسطى فى الإشارة إلى المصادر، فسوف نجد أحيانًا أن الكُتَّاب الذين كتبوا باللغة العربية يسمون أحيانًا «عربا» أو «بربر»، ولو أنه لا يوجد فى الحقيقة فيلسوف مهم عربى من ناحية عنصره إلا واحدًا، ولا نعلم إلا معلومات قليلة نسبياً عن عمله. أما هؤلاء الكُتَّاب فكانوا ينتمون إلى المجتمع الذى يتكلم العربية، والقليلون منهم هم الذين كانوا فعلا من العرب.

انتشرت الثقافة الإغريقية بعد التطور الهلينى الأخير إلى خارج النطاق الإغريقى، فشملت حواشى من الناس كانوا يتخذون السريانية أو القبطية أو

الآرامية أو الفارسية لغة وطنية. وقد نمت هذه الثقافة نموًا أقل فى هذه البيئات الغربية، بل كان لها حتى ما يمكن أن نصفه بأنه نغمة إقليمية. وليس فى هذا ما يتصل بمسألة العنصر. فالثقافة لا تورث باعتبارها جزءًا من الميراث الفسيولوجى الذى يرثه الطفل من أبيه، وإنما يجرى تعلمها بالاتصال الناشئ عن الاختلاط، وبالتقليد، والتعليم، وما أشبه ذلك. ومثل هذا الاتصال بين الطوائف والمجتمعات - كالاتصال بين الأفراد - يجد عونًا له فى استخدام لغة عامة، ويجد عقبة فى وجود لغات مختلفة. وحالما فاضت الهلينية على المجتمعات التى كانت تتكلم لغات وطنية خارج العالم الاغريقى، بدأت تتعرض لبعض التعديل. وقد حدث كذلك أن هذه المجتمعات التى كانت تتكلم لغات وطنية أرادت أن تقطع صلتها بالعالم الإغريقى، لأن انقسامات دينية مريرة جدًا كانت قد حدثت، وتسببت فى خلق شعور بالعداء الشديد من جانب من كانوا يوصفون بأنهم ملحدون، وضد الكنيسة الرسمية فى الإمبراطورية البيزنطية.

وعلينا فى هذا الفصل أن ننظر فى نقط ثلاث: أولاها: المرحلة التطورية الخاصة التى وصل إليها الفكر الاغريقى فى الوقت الذى حدثت فيه هذه الانقسامات، وثانيتها: سبب هذه الانقسامات وميولها، والثالثة: هى الاتجاه التطورى الخاص الذى اتجهته الثقافة الهلينية فى جوها الشرقى.

فأول ما يواجهنا هو مسألة المرحلة التطورية التى وصلتها الهلينية. ولنا أن نختبر هذه الحياة العقلية التى تتمثل فى العلم والفلسفة، فى الوقت الذى بدأت فيه الفروع الشرقية تبدى اتجاها محدودا فى التشعب. إن التعليم الإنجليزى - وهو يقع فى معظمه تحت وطأة الأصول التى تعلمناها أيام النهضة - يميل إلى النظر إلى الفلسفة كما لو كانت قد انتهت بأرسطو، ثم بدأت مرة ثانية بديكارت، بعد عصر طويل لا فلسفة فيه، كانت تعيش فيه أجيال متحللة عن نسل الأقدمين لا تستحق أن ينظر إليها نظرًا جديًا، ولكن هذا النظر يخرق قانونًا أوليًا من قوانين التاريخ، يقرر أن الحياة جميعها مستمرة، سواء فى ذلك حياة الهيئة الاجتماعية، والحياة العضوية للكائن الحى، ولابد أن تكون الحياة نسقًا لا ينتهى من الأسباب والمسببات، حتى أن كل حدث لا يمكن أن يفسر إلا من خلال سببه

الذى جاء من قبله، ولا يمكن أن يفهم فهمًا تامًا إلا فى ضوء النتيجة التى تأتى بعده، وأن ما نسميه القرون الوسطى ليحتل مكانًا مهمًا فى تطور أحوالنا الثقافية التى هى مدينة بكثير للثقافة المنقولة التى جاءت من الهلينية القديمة خلال أوساط سريانية وعربية وعبرية، ولكن هذه الثقافة قد جاءت باعتبارها شيئًا حيًا ذا تطور مستمر لم ينقطع منذ ما نسميه العصر القديم. وعندما تمر فلسفة المدارس القديمة الكبرى بهذه العصور المتأخرة يظهر فيها تعديل كبير، ولكن هذا التعديل نفسه برهان على الحياة. فالفلسفة كالدين. تتمتع بحيوية حقيقية، ومن ثم لابد لها أن تتغير، وأن تكيف نفسها بكيفية الظروف المتغيرة، والمطالب الجديدة، وهى لا يمكن أن تظل خالصة وفية لماضيها إلا حيث تكون حياتها متكلفة غير حقيقية، تقع فى جو مدرسى بعيد كل البعد عن حياة المجتمع فى عمومه. ولا شك فى أن أية فلسفة أو دين يمكن أن يعيش فى مثل هذا الجو صافيًا لا شائبة فيه، ولكن هذه الحياة غير مثالية بالتأكيد، فلابد فى الحياة الحقيقية من وجود كثير من الأمور التافهة، وبعض ما يوصف فعلا بأنه فاسد، ولهذا لابد لأى دين أو فلسفة تعيش وتؤدى وظائفها المناسبة أن تمر بتغييرات كثيرة، وهذا صادق بالطبع على كل الصور الأخرى للثقافة. وربما كان من الحق أن بلدًا ما سعيد لأنه لا تاريخ له، ولكن هذه هى السعادة الهادئة سعادة النبات الذى لا عقل له وليست متعة الوظائف العليا للكائن العاقل.

فإذا نظرنا إلى نقل الفلسفة الإغريقية إلى العرب، فسنرى أن الفلسفة لا تزال قوة حية، تتكيف بكيفية الأحوال المتغيرة، ولكن دون انقطاع فى استمرار حياتها. فلم تكن كما هى الآن دراسة مدرسية يسعى وراءها جماعة من المتخصصين فقط، ولكنها كانت قوة حية تهدى الناس فى أفكارهم عن الكون الذى يعيشون فيه، وتسيطر على اللاهوت والقانون والأفكار الاجتماعية، ولقد ظلت قرونًا عدة يتشبع بها الجو الذى تثقفت فيه آسيا الغربية وعاشت. اعتنق الناس المسيحية، فاشتغلت عقولهم حينًا من الدهر بالمسائل الدينية، ولكن كان من المحتم بعد ذلك أن تستعيد الفلسفة قوتها، وأن يعيد الناس النظر فى العقيدة المسيحية لتلائمها، ثم أصبح هؤلاء الناس مسلمين بعد ذلك. فرأينا الدين مرة

أخرى يضطر بعد ردح من الزمان إلى أن يهيئ نفسه لملاءمته الفلسفة السائدة، وليس لنا اليوم مذهب فلسفى مسيطر كما كان فى الماضى، ولكن عندنا قدر معين من الحقائق، والنظريات العلمية يتكون منها أساس الحياة العقلية الأوروبية الحديثة، حتى ليجد المدافعون عن الدين من الضرورى لهم أن يوفقوا بين تعاليمهم وبين ما تتضمنه هذه الحقائق والنظريات من قواعد.

ولكن المهم هو أن المعلمين المسيحيين حينئذ بدءوا ينشئون صلة بين أنفسهم وبين الفلسفة، حتى إذا فعل المسلمون مثل فعلهم فى المستقبل، اضطروا إلى الاعتراف بالفلسفة كما وجدوها فعلا فى أيامهم، ولم يصبحوا أفلاطونيين أو أرسطوطاليسيين بالمعنى الذى نفهم به اللفظين فى أيامنا هذه. ولقد تغيرت الفلسفة السائدة فى تلك الأيام عما كانت عليه فى القديم، فلم يكن مرجع ذلك إلى أن المتخلفين الذين عاشوا فى ذلك الزمان لم يفهموا النظريات الخالصة لأفلاطون وأرسطو، بل لأنهم أخذوا الفلسفة بجد وإخلاص مأخذ تفسير للكون ولمكان الإنسان فيه، حتى اضطروا إلى تعديل أفكارهم فى ضوء ما اعتبروه معلومات حديثة، وتغيرت الأفكار، لتناسب مجرى التجربة الإنسانية.

ولقد اهتمت الفلسفة كثيرًا منذ أيام أفلاطون بالنظريات التى عنيت عناية مباشرة إلى حد ما بتكوين المجتمع. فقد كان مفهومًا أن جزءًا عظيمًا من حياة الإنسان وواجباته وصالحه العام وثيق الصلة بعلاقاته بالمجتمع الذى يعيش فيه. ولكن ما كان أسرع ما نظر الناس بعد أرسطو إلى الظروف العامة فى النظام الاجتماعى باعتبارها قابلة للتغيير العميق: فلقد حلت الإمبراطوريات ذات الإدارة المنظمة جدًا محل المدينة التى كانت تحكم نفسها بنفسها فى صورة دولة فى الزمن القديم، وكان على الحياة الاجتماعية أن تتلاءم مع هذه الظروف الجديدة، فالمواطن فى الإمبراطورية الرومانية مواطن بمعنى مختلف تمامًا عن معنى المواطن فى الجمهورية الأثينية. لقد اعترفت الفلسفة الرواقية التى نشأت فى ذلك الوقت المتأخر بالظروف الجديدة. وتكيفت المدارس الأخرى كذلك بكيفية هذا الفهم فى الوقت المناسب، وكان من أوليات النتائج لهذا أن وجد الميل إلى الفلسفة التلفيقية eclecticism، وإلى الجمع بين أفكار المدارس المتعددة، وأن

هذه النظرة الجديدة – التى كانت أوسع أفقا، ولكنها ربما كانت أكثر ضحالة فى النواحى الأخرى – قد اضطرت الناس إلى أن يقفوا موقف الغزاة الفاتحين، بدلا من الموقف الوطنى المحلى، وتعرض الدين اليهودى لتغيرات مشابهة تمامًا فرضت عليه فرضًا، فاليهودية الهلينية التى كانت فى مبدأ العهد المسيحى تهتم بالأجناس الإنسانية. وتعتبر الشعب الإسرائيلى فى الأساس وسيلة لهداية الإنسانية فى عمومها. هذه اليهودية الهلينية هى التى أنتجت فى النهاية القديس بولس وفكرة التوسع فى الكنيسة المسيحية، على حين رجعت اليهودية التقليدية Orthodax، أى اليهودية الإقليمية فى فلسطين، إلى موقفها العنصرى تحت ضغط ظروف رجعية ضد التقدم السريع للهلينية من جهة، وظروف سياسية فى طابعها من جهة أخرى.

ولقد كانت الديانات الوثنية القديمة أشتاتًا محلية لا يستطاع توحيدها فى دين عالمى إلا بواسطة مذاهب عقلية توفق بين خلافاتها، ولم يحدث أبدًا أن تكون دينًا واسع الانتشار من عقائد محلية إلا بواسطة نوع من التفكير العقلى فى أصوله. ولقد تسببت توحيد المعتقدات فى نفس الوقت أحيانًا فى خلق هذا التفكير فى الأصول الدينية، كما كانت الحال فى وادى النيل والعراق فى الأزمان القديمة. وحين يتم التفكير فى هذه الأصول الدينية يؤثر تأثيره التحللى بسرعة وقوة على المعتقدات المحيطة الأخرى. وحين ارتبطت شعوب ودول بعضها ببعض فى الإمبراطورية الإغريقية، التى كانت متماسكة من الناحية العقلية فى مدينة مشتركة برغم انقسامها فى الظاهر إلى ممالك متعددة منعزلة – وكذلك كانت الحال فى الوحدة الوثيقة فى الإمبراطورية الرومانية التى لحقتها – اضطرت الفلسفة بالتدريج إلى أن تسلك مسلك اللاهوت النظرى العقلى، فجعلت لنفسها هذه الوظائف الخلقية والمذهبية التى ننسبها عمومًا إلى الدين على حين قصرت الديانات المحلية همها على مجرد القيام بالشعائر، وهكذا رأينا الفلسفة الهلينية فى القرون الأولى من العهد المسيحى تتخذ صورة نوع من الدين ذى نغمة خلقية عالية، ومذهبًا وحدانيًا واضحًا. وكانت هذه الفلسفة الدينية تلفيقية Eclectic؛ ولكنها كانت مبنية على أساس من الأفلاطونية.

وحين كان الفلاسفة يبنون مذهبًا توحيديًا وخلقيًا، ويأملون أن يصلوا من وراء ذلك إلى خلق دين عالمى، كان المسيحيون يحاولون عملا مماثلا له اتجاهات تختلف عن ذلك. لم يكن الذين اعتنقوا المسيحية فى مبدئها فى عمومهم من الطبقات المثقفة، فكانوا يشكون شكًا واضحًا فى عِلية القوم، ويكرهونهم، كما فعلوا مع الغنوصيين، أو على الأقل مع الغنوصيين فيما قبل مارقيون، الذين كانوا يتعالون عليهم. ولكن هذه النظرة تغيرت بالتدريج، حتى لنرى أمثال جوستين مارتير Justin Martyr الذى تثقف ثقافة فلسفية، ومع هذا وجد أنه من الممكن أن يوفق بين العلم فى أيامه وبين العقيدة المسيحية. ولقد كان المسيحيون فى روما وفى إفريقية وفى بلاد الإغريق أقلية محتقرة، تتكون أساسًا من الطبقة الأمية، ويتجاهلهم كُتّاب أيامنا هذه بزهو. ولقد اضطروا – كما اضطر اليهودى فى القرون الوسطى فى حيه الخاص به eghetto من كل مدينة – إلى أن يعيشوا عيشة منعزلة، متروكين لوسائلهم الخاصة. أما فى الإسكندرية – وإلى درجة أقل فى سوريا – فقد كان موقفهم أشبه بموقف اليهودى الحديث فى البلاد الأنجلوسكسونية، ولو أنهم كانوا مكروهين، وأحيانا عرضة للاضطهاد. وكان هؤلاء يخضعون للنفوذ الثقافى فى المجتمع الذى يحيط بهم؛ لذلك فتعرضت أفكارهم لعوامل التحلل. وحين بدأت النهضة المسيحية فى النهاية كانت هذه الديانة إلى حد كبير قد أعيد تشكيلها تحت ضغط المؤثرات الهلينية، كما أعيد وضع لاهوتها فى اصطلاحات فلسفية، وهكذا انتقل قدر عظيم من المادة الفلسفية تحت ستار اللاهوت إلى يد الوطنيين سكان الأراضى الداخلية فى غرب آسيا.

ويشير المسعودى الكاتب العربى إلى أن الفلسفة الإغريقية ازدهرت فى أثينا أول الأمر، ولكن الإمبراطور أغسطس حولها عن أثينا إلى الإسكندرية وروما، وأن ثيودوسيوس جاء من بعده فأقفل المدارس فى روما، وجعل الإسكندرية مركز العالم الإغريقى[1] ومع أن هذه العبارة فيها مبالغة، فهى تحمل فى طيها بعض الحق، حيث تظهر الإسكندرية فى مظهر مدينة تصبح بالتدريج أهم دار للفلسفة الإغريقية. ولقد بدأت الإسكندرية تحتل مكان الصدارة حتى فى أيام بطليموس،

أما فى النشاط العلمى باعتباره متميزًا عن النشاط الأدبى الخالص، فقد كانت فى موضع الأهمية العظمى فى مبدأ العهد المسيحى، وبقيت مدارس أثينا مفتوحة حتى عام ٥٢٩ من الميلاد، ولكنها كانت حينئذ قد فقدت صلتها منذ زمن طويل بالتقدم العلمى. وتمنحنا روما كذلك فلاسفة كبارًا حتى فى عهد متأخر، ومعظمهم مولود فى المشرق، ولكن بالرغم من أن هؤلاء صادفوا ترحيبًا واستماعًا فإن الثقافة الرومانية كانت أكثر اهتمامًا بالفقه، الذى كان حقًا هو الفلسفة النظرية الرومانية الخالصة التى رضعت قانون جوستنيان. وكانت لأنطاكيا كذلك فلسفتها، ولكن أهميتها لم تزد أبدًا عن أن تكون ثانوية.

وفى خلال ما يمكن أن نطلق عليه العهد الإسكندرى احتلت المدرسة البطلمية دائمًا مكان الصدارة. حقا إنها تحولت إلى درجة كبيرة عن الطبعة المدرسية القديمة، عن طريق إدخال أفكار نصف صوفية نسبت إلى فيثاغورث، ثم فى زمن لاحق عن طريق الاندماج فى المدرسة الأرسطوطاليسية المحدثة. ويمكن الرجوع بالأفكار الفيثاغورثية فى النهاية إلى مصدر هندى، ولاسيما فيما يخص أفكارًا مثل مذهب الوجود الوهمى للمادة، وترد هذه الأفكار فى الفلسفة الهندية تحت كلمة «مايا» ثم مذهب تناسخ الأرواح، وهو يرد تحت كلمة «افاتار». إن الفكر الإغريقى الحقيقى كما يظهر فى فلسفة ديموقريط وآخرين من المفكرين الإغريق الأصلاء كان فكرًا متميزًا بالمادية، ولكن أفلاطون فيما يظهر أدخل فيه مادة أجنبية، ربما كانت هندية، بل ربما أدخل بعض الأفكار المصرية كذلك. ونحن نعلم أنه كان ثمة نقل لأفكار شرقية أثرت فى الهلينية، ولكننا لا نعلم إلا القليل جدًا عن التفاصيل. ولا شك فى أن أفلوطين والأفلاطونيين المحدثين كانوا مفكرين تلفيقيين، وأنهم أخذوا – بلا حساب – من مصادر شرقية اختفى بعضها تحت ستار نسبته إلى فيثاغورث بحكم بقائه زمنا طويلا فى بلاد الإغريق

ونحن نجد فى أوائل القرن الثالث الميلادى ما يعرف باسم الأفلاطونية المحدثة، وتشير عبارة نموذجية فى الفصل الثالث عشر من كتاب جيبون «تدهور الإمبراطورية الرومانية وسقوطها» إلى الأفلاطونيين المحدثين باعتبارهم «رجالا من ذوى الفكر العميق والتطبيق الصارم، ولكن أعمالهم – بسبب الخطأ فى فهم

الغاية الحقيقية للفلسفة – تساهم فى التقدم بالفهم الإنسانى أقل مما تساهم فى إفساده. ولقد أهمل الأفلاطونيون المحدثون، المعرفة التى تتناسب مع وضعنا وقدرتنا، كما أهملوا حقل علم الأخلاق والطبيعة والرياضيات، وذلك فى الوقت الذى أجهدوا فيه قوتهم فى المناقشات اللفظية فى الميتافيزيقا، وحاولوا أن يكشفوا عن أسرار عالم الغيب، ودرسوا أرسطو وأفلاطون ليوفقوا بين آرائهما فى موضوعات لم يكن أحد هذين الفيلسوفين أقل جهلا بها من بقية بنى آدم».

ومع أن هذا الاقتباس يغلب فيه لون التحامل الغريب الذى يمتاز به جيبون، فهو يمثل الموقف العام حيال الأفلاطونية المحدثة تمثيلا معقولا، وربما أمكن صدقه بنفس الدرجة على كل حركة دينية رآها العالم إلى الآن.

وكان الأفلاطونيون المحدثون نتيجة – بل ربما صح القول بأنهم كانوا نتيجة حتمية – للميول التى كانت سائدة منذ أيام الإسكندر، ولاتساع الأفق الفكرى، وضعف الاهتمام بالحياة المدنية القديمة. فلقد حاول الفلاسفة الأولون أن يخلقوا المواطن الصالح، ولكن المواطنين الصالحين تحت الظروف الإمبراطورية لم يكونوا محل طلب بقدر ما كان الرعايا المطيعون. وثمة دلالات واضحة طوال هذا العهد على الميل الجديد فى الفكر. وهو ميل ذو طابع لاهوتى محب للخير، يرمى إلى خلق رجال أخيار أكثر مما يرمى إلى خلق مواطنين نافعين. وأن أنظار «فيلون» الأفلاطونى المحدث اليهودى لتقدم لنا دلالات واضحة على هذه الميول الجديدة كما ظهرت فى الإسكندرية. ويظهر لما منه ميل توحيدى كان موجودًا فى الحقيقة عند أوائل الفلاسفة، ولكنه الآن يصير بالتدريج موضع تأكيد كلما أصبحت الفلسفة لاهوتية فى أنظارها، ولو أنه لاشك فى أن ذلك يرجع فى هذه الحالة إلى الدين الذى كان يعتنقه. فلقد قال بوجود إله واحد قديم لا يجرى عليه التغيير، وليس ذا شهوة أو هوى، وهو مخالف تمام المخالفة لعالم الظواهر، باعتباره العلة الأولى لكل موجود، وهذا توحيد فلسفى يمكن أن يتناسب مع العهد القديم، ولكنه لا يصدر عنه بالطبع. وأن المذهب القائل إن الحقيقة المطلقة علة ضرورية لكل ما هو نسبى، أو هى شىء كنقطة الارتكاز التى تطلبها «أرشميدس» ليقف فيها كيما يحرك الأرض، هى المذهب الذى مالت إليه الفلسفات جميعًا،

ولاسيما المدرسة الأفلاطونية. ولكن مادام التسبب يستدعى التغير إلى حد ما فهذه العلة الأولى لا يمكن أن تعتبر خالقة للعالم خلقًا مباشرًا، وإنما يعتبر المصدر الأزلى للفيض الأزلى الذى تظهر به قدرة العلة الأولى على خلق الكون وما يشتمل عليه. والملامح الجوهرية لهذه التعاليم هى الوحدة المطلقة للعلة الأولى، وكونها حقيقة مطلقة وأزلية ومخالفة للحوادث، وكل ذلك يرفعها فوق مستوى الأشياء التى يمكن أن يعرفها الإنسان، وأن الفيض الفعال الذى لا ينقطع فعله، والذى هو أزلى كمصدره – ولو أنه يعمل فى حدود الزمان والمكان – هو الفيض الذى سماه فيلون «الكلمة» Logos.

ومع أن هذه النظريات كانت – إلى حد كبير – تعبيرًا عن النتائج المنطقية التى كان الأفلاطونيون يقتربون منها حينئذ، فإن مما يثير الدهشة أن «فيلون» لم يكن له نفوذ كبير، ولا شك فى أنه كان ثمة ميل إلى اعتبار هذه التعاليم فى أساسها محاولة لقراءة معنى أفلاطونى فى العقيدة اليهودية، ومن المؤكد أن الانتباه العظيم الذى وجهه إلى تأويل العهد القديم والكتب المدافعة عن اليهودية، كان لابد من أن يمنع مؤلفاته من أن تحظى بانتباه جدى من القراء غير اليهود. ومرة أخرى، مع أن أفكاره عن التوحيد وطبيعة الإله كانت هى التى تميل إليها الأفلاطونية المحدثة، فهى تمثل أيضًا اتجاهًا يهوديًا إن لم يبدأ من نقطة بداية توحيدية. فقد كان حينئذ تحت نفوذ هلينى، حيث يعمل على خلق فكرة عن الإله تعلو على الحس. ويخرج النصوص صالتى يفهم منها شبه بين الله وبين الناس فى العهد القديم، ويقول بوجود فيض أو «حكمة» لله باعتبار ذلك واسطة فى الخلق والوحى. ولا شك أن «فيلون» أو مدرسة فيلون، اليهودية الهلينية، مسئول عن مذهب «الكلمة» الذى يظهر فى أجزاء من العهد الجديد تحت اسم القديس يوحنا، وكان له كذلك نفوذ على الفكر اليهودى فى «الترجوم»، حيث لم يعد الفيض الفعال الصادر عن العلة الأولى يبدو فى صورة «حكمة الله» بل فى صورة «الكلمة». ولا يظهر أن «فيلون» كان له أى تأثير على مجرى الفلسفة الإسكندرية فى مجموعها.

إن الاتجاهات التى كانت توجد فى أعمال «فيلون» كانت تعمل أيضًا على اختمار الفكر الإغريقى خارج الدوائر اليهودية، حتى ليبدو من جميع مدارس الفلسفة موقف محدد فى إثبات وحدانية الله، وقدرته، ومخالفته للحوادث، باعتباره مصدرًا وعلة للكون، وكان ذلك اعترافًا بوحدة صورة الطبيعة، وضرورة تفسير السبب فى هذه الوحدة، أما الطوائف الغنوصية التى كانت ذات أصل فلسفى، فإنها تقبل فكرة العلة الأولى ببساطة - ولكنها - لكونها قبلتها على مستوى يعلو على النقص والتغير تقترح فيوضات متوسطة تفسر بها إيجاد الكون الناقص المتغير وصدوره عن هذا المصدر الأول الذى هو بنفسه كامل غير متغير. وإن العبارات التى يصفون بها هذه الفيوضات المتعاقبة التى يكون كل منها أقل كمالا من مصدره، والتى تنتهى بإيجاد العالم الذى تدرك فيه الظواهر لتختلف باختلاف المذاهب الفلسفية الغنوصية، وهى غالبًا ساذجة إلى درجة كافية، وتظهر منها المبالغة فى نظرنا، وكثيرًا ما تأخذ من المسيحية أو اليهودية، أو الديانات الشرقية الأخرى التى كانت حينئذ تستلفت نظر العالم الرومانى. ولكن هذه التفصيلات ذات أهمية صغرى، وكل النظريات الغنوصية تشهد باعتقاد وجود علة أولى مطلقة فى حقيقتها، كاملة أزلية، مخالفة تمامًا لهذا العالم المحدود بالزمان والمكان، ومن ثم يجب أن يتوسط الفيض أو الفيوضات، لتصل ما بين هذا العالم الحادث كما نعرفه، وبين العلة العليا. ويدل هذا الاعتقاد فى صورته الفجة على فهم عام كان حينئذ يسيطر على الفكر السائد فى القرون الأولى من العهد المسيحى.

ويلحق بذلك ما كان يقول به الإسكندر الأفروديسى أحد شراح أرسطو من تعاليم نفسية، وكان الإسكندر يعلم فى أثينا فيما بين عامى ١٩٨ و٢١١ من الميلاد. وتشتمل كتاباته المفقودة على شروح للكتاب الأول من التحليلات الأولى، وعلى الجدل، والآثار العلوية Metreology والحس de sensu، والكتب الخمسة الأولى الميتافيزيقا، ملخص من كتب أخرى من الميتافيزيقا، وكذلك على مؤلفات حول النفس، وهلم جرا، وقد ترجم مؤلف له عن النفس، كما ترجمت شروحه إلى العربية مرارًا، ثم شرحت، وعلق عليها كذلك حتى ليبدو أن دراسته النفسية كانت

النواة الحقيقية للفلسفة العربية، وهذه هى النقطة التى تعتبر رئيسية فى التأثير العربى فى الفلسفة المدرسية اللاتينية. وإذا تتبعنا التطور الشرقى للعلم الإغريقى، فسنجد حقًا أن مما هو ضرورى ضرورة مطلقة أن نفهم شروح الإسكندر لدراسات أرسطو النفسية.

وأول شىء هو أن نفهم ما يقصد من الاصطلاح «نفس» Soul لقد كان أفلاطون فى الحقيقة يقول بالثنائية، من حيث يعتبر النفس حقيقة مستقلة تعطى الحياة للبدن، ويقارنها براكب يوجه الحصان الذى يركبه ويضبطه، ولكن أرسطو يقوم بتحليل أكثر دقة للظواهر النفسية، فهو يقول فى كتابه «فى النفس» De anima: «لا تزيد حاجتنا إلى البحث عما إذا كانت النفس والجسد شيئًا واحدًا عن حاجتنا إلى النظر فيما إذا كان الشمع وأثر الخاتم فيه شيئًا واحدًا، أو بصفة عامة ما إذا كانت مادة الشىء هى عين الشىء الذى هى مادته» (أرسطو: فى النفس ٢ - ١ - ٤١٢ ب ٦ (٢)). ويعرف أرسطو النفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة» (نفس المرجع ٤١٢ ب ٥ (٢)). وكلمة أول فى هذا التعريف تدل على أن النفس هى الصورة الأولى التى يتحقق بها جوهر البدن، كما تدل كلمة كمال على مبدأ التحقق الذى يمنح البدن صورته، ولولاه لما كان إلا طائفة من الأجزاء المنفصلة التى لكل منها صورة خاصة، ولكن مجموعها يظل بلا وحدة جسمانية حتى تمنحه النفس صورته. والنفس بهذا المعنى هى تحقق البدن (أرسطو: الميتافيزيقا ٣ - ١٠٤٣ - ٢٥١ (٤)). وتفتقد الجثة الميتة هذه القوة المحققة المركزة، فلا تكون إلا مجموعة من الأطراف والأعضاء. ولكنها حتى مع ذلك ليست مجموعة ملفقة كالتى يمكن للإنسان أن يضم بعضها إلى بعض، وإنما هى «جسم طبيعى له قابلية الحياة»، أى أنها مركب عضوى معد لنفس هى العلة أو السبب لوجوده، وهى وحدها التى تجعل فى طوق الجسم أن يحقق موضوعه.

وللنفس ملكات أو قوى أربع لا ينبغى أن تفهم باعتبارها «أجزاء» لها، رغم كون أرسطو فى الاقتباس المأخوذ منه - قبل قليل - قد استعمل كلمة «أجزاء». تلك هى:

١ - الغاذية، أو قوة الحياة، حيث يستطيع الجسم أداء وظيفة الاغتذاء وتكثير النوع، والوظائف الأخرى التى عند كل الكائنات الحية سواء فى ذلك الحيوان والنبات.

٢ - الحاسة: وهى التى يحصل بهاالجسم على معارف عن طريق الحواس الخاصة، كالبصر والسمع واللمس إلخ، وكذلك الحس المشترك الذى بواسطته تتجمع هذه الإدراكات، وتقارن، ويوازن بينها للحصول على المعانى العامة التى تبنى فى النهاية على الإدراكات الحسية.

٣ - المحركة: وهى التى تدعو إلى العمل، كالطلب والنزوع والإدراك وهلم جرا، وهى تقوم - وإن كان قيامًا غير مباشر - على الإدراك الحسى، حيث تثيرها ذكريات الحواس الفعالة.

٤ - العاقلة: أو العقل الخالص، وهى التى تختص بالفكر المجرد وليست مبنية على الإدراك الحسى. كل ذلك إذ يشتمل على الحياة فى معناها الأعم يكون معًا «النفس»، ولكن الأخيرة من هذه الملكات وهى العاقلة Nous أو النفس الناطقة، خاصة بالإنسان وحده. وهى لا تتوقف على الحواس توقفًا مباشرًا أو غير مباشر، ومن ثم فحين تتوقف الثلاث الأخريات بالضرورة عن أداء وظائفها إذ تتعطل أعضاء الحس، فليس بضرورى أن تؤثر ذلك بتعطيل النفس الناطقة مادامت مستقلة عن أعضاء الحس على ما يظهر، وهذه القوة العاقلة، أو العقل (spirit nous) عند أرسطو أكثر ضيقًا فى مداها مما كان فى العادة عند الفلاسفة الأقدمين، ويفهم منها تلك التى لها قدرة على المعرفة المجردة مستقلة عن المعلومات التى ترجع بطريق مباشر أو غير مباشر إلى الإدراك الحسى، ويبدو على أية حال أنها قدرة ذات نوع متميز، لأن أرسطو يقول: «أما العقل وملكة النظر، فالأمر بالنسبة لهما غير واضح. فيبدو على أية حال أن ذلك نوع متميز من أنواع النفس، وهو الوحيد الذى يستطيع أن يفارق الجسم كما يفارق الباقى الفانى. أما الأجزاء الأخرى للنفس، كما يبدو من الاعتبارات السابقة، فلا يفارق بعضها بعضًا بالطريقة التى ادعاها قوم، ولكن من الواضح فى نفس

الوقت أنها تتميز من الناحية المنطقية»، أرسطو: النفس ٢ - ٢ - ٤١٣ - ٩)(٥).

ويفهم من ذلك:

١ - أن النفس الناطقة نوع متميز، ومن ثم ربما اشتقت من مصدر مختلف عن صدر الملكات الأخرى للنفس، ولكن لم يذكر شىء عن هذا.

٢ - أن هذه النفس قادرة على أن توجد مفارقة للجسم، أى أن نشاطها لا يتوقف على عمل أعضاء الجسم، ولكن لم يذكر أنها توجد هكذا.

٣ - أنها باقية بحكم كونها توجد مفارقة للفانى.

وكانت نتيجة الغموض فى هذه المقالة اختلافًا عظيمًا بين الشراح فى تفسيرها، فإن ثيوفراستوس ليقدم فى تفسيرها عبارات صيغت باحتراس، ويعتبر النفس الناطقة مختلفة اختلافًا واضحًا فى درجة التطور فقط عن الصور الدنيا من ملكات النفس، أما الإسكندر الأفروديسى، فهو الذى فتح حقولا جديدة فى النظر، إذ فرق بين العقل الهيولانى material intellect والعقل الفعال active intellect وأولهما قوة من قوى النفس الجزئية وهو الذى يعتبر صورة الجسم، ولكنه لا يقصد به أكثر من القدرة على التفكير، ويرجع إلى نفس مصدر القوى الأخرى للنفس الإنسانية. أما العقل الفعال، فليس جزءًا من النفس، ولكنه قوة تدخل إليها من خارج، وتدفع العقل الهيولانى إلى النشاط. وهذا العقل الفعال لا يختلف عن العقل الهيولانى من حيث المصدر فحسب، ولكنه يختلف عنه كذلك فى الخاصة، من حيث إنه باق، وكذلك كان دائمًا، وسيظل أبدًا، وقوته الناطقة مفارقة تمامًا للنفس التى يجرى فيها التفكير. وليس ثمة إلا جوهر واحد من هذا النوع، ويجب أن يكون ذلك هو الإله، أو العلة الأولى لكل الحركة والنشاط، حتى أن العقل يفهم فى صورة فيض من الإله على النفس الإنسانية يدفعها إلى القيام بوظائفها العليا، ثم يعود إلى مصدره العلوى. وأن هذا التفسير لما كتبه أرسطو - وهو تفسير يحمل طابع الاعتراف بوجود إله - قد كان موضع معارضة من جانب ثامسطيوس الشارح الذى رأى أن الإسكندر قد أرغم عبارة النص على الخروج عن معناها الطبيعى، وأنه انتهى دون وجه حق إلى الوصول إلى نتائج من

الجملتين القائلتين : «لابد أن تكون هذه الاختلافات موجودة فى النفس» ، و«هذا فقط هو الباقى الأبدى» ويبدو، على أية حال ، إن تفسير الإسكندر يلعب دورًا مهمًا فى تكوين النظرية الأفلاطونية المحدثة، وهو بلا شك مفتاح تاريخ الفلسفة الإسلامية، ولا يعدم أهميته فى تطور التصوف المسيحى.

لقد كان تأسيس المدرسة الأفلاطونية المحدثة على يدى أمونيوس ساكاس، ولكنها فى الحق لا تبدو فى صورتها النهائية إلا بظهور أفلوطين (المتوفى عام ٢٦٩م)، فإذا أردنا أن نتقدم بصورة مختصرة للقواعد الأساسية لهذا المذهب الفلسفى، فسوف نقصر همنا على الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين (تاسوعات ٤-٦) لأنها فى صورتها الملخصة المعروفة باسم أثولوجيا أرسطو Theology of Aristotle كانت أهم تعبير عن المذهب الأفلاطونى المحدث عرفه العالم الإسلامى، والإله فى تعاليم أفلوطين مطلق، وهو القوة الأولى (التاسوعات ٥-٤-١) وراء دائرة الموجودات (نفس المصدر ٥-٤-٢) ووراء الحقيقة، أى أن كل ما نعرفه من الوجود والكينونة لا يصدق إطلاقه عليه، ولهذا فهو لا يعرف ، لأنه وراء مجال فكرنا . وهو غير محدود ولا نهائى (نفس المصدر ٦-٥-٩) ومن ثم فهو واحد، لأن اللانهائية تنفى إمكان وجود كائن غيره له عين وجوده. ومع هذا لا يسمح أفلوطين للعدد «واحد» أن ينطبق على الإله، لأن الأعداد تفهم ويدل بها على مكان الوجود الذى فيه نحن كائنون، حتى أن «واحدًا» باعتباره مجرد عدد لا ينسب إلى الإله، بل الخير أن تنسب إليه الأحدية، بمعنى نفى المقارنة به، أو الوجود لإله غيره. ومادام الإله المطلق يفهم منه الوجود، فكل ما يصدر منه لا يصدر قهرًا، بل وجوبًا، بمعنى أنه ليس فى الإمكان شىء آخر. فينتج عنه مثلا أن كل ضلعين فى المثلث أطول من الضلع الثالث، فليس الضلعان هنا يرغمان على قبول طول أكبر، ولكن من طبيعة الأشياء أنهما لابد أن يكونا كذلك. وهذه الطبيعة الواجبة هنا تصدر بالضرورة عن العلة الأولى، وبالرغم من ذلك لا يسمح لنا أفلوطين أن نقول : «إن الله «يريد» أى شىء، لأن كلمة «يريد» تشير إلى طلب ما ليس فى الحوزة، أو ليس موجودًا عندئذ (التاسوعات ٥-٣-١٢). وتعمل الإرادة فى حدود الزمان والمكان، ولكن الضرورة صدرت دائمًا من الواحد الباقى

الذى لا يعمل فى حدود الزمان، ولسنا كذلك نستطيع فهم الإله باعتباره عارفًا شاعرًا مفكرًا، وكذلك كل ما يصف نشاطنا العقلى من العبارات فى عالم الظواهر المتغيرة . أنه عالم (all Nknowing) بعلم مباشر aepoa etiqnn لا يشبه بحال عملية التفكير ، ولكن هذا العلم أسمى من الشعور، فهو حالة يصفها أفلوطين بأنها صحو eypnyopoie، ويعنى به أنه لا يغيب عن ذاته أبدًا دون حاجة إلى كسب علم.

ويصدر عن الإله الحق القديم المطلق ما يسمى nous، وهو اصطلاح فسر بأنه النفس الناطقة Resson أو العقل Intellect أو الذكاء Intelligence أو الروح Spirit. وهذا الاصطلاح الأخير هو الذى اعتبره الدكتور أنجه خير تعبير (أنجه: أفلوطين ٢ - ص ٣٨). ومفهوم nous هذا يساوى إلى حد كبير مفهوم الكلمة Logos عند فيلون والمسيحيين. فلابد من فيض خارجى حتى تظل العلة الأولى بمنأى عن التغير، ولا يمكن أن تكون الحال كذلك لو أنها لم تكن مصدرًا ذات مرة، ومن ثم صارت المصدر للفيض. ولا يمكن القول «بالصيرورة» للعلة الأولى، وأن الفيض فى طبعه أشبه بعلته، ولكنه يخرج إلى عالم الظواهر، فهو موجود بذاته، وهو قديم كامل يحتوى فى ذاته على «عالم الروح»، وموضوعات الفكر المجرد، وكل الحقيقة التى تكمن وراء عالم الظواهر، فالأشياء المدركة ظلال للأشياء الحقيقية، وهو يدرك، لا بالبحث ثم الحصول على ما يبحث عنه: بل بما له من ذلك الإدراك فعلا (نفس المصدر ٥ -١ -٤). وليست الأشياء المدركة مفارقة ولا خارجة، بل هى به، وهو يحيط بها بإدراك مباشر.

ومما أطلق عليه nous يصدر ما يسمى Psyche، وهو الحياة والحركة، ونفس العالم، وهى التى فى الكون، والتى تشترك فيها كل المخلوقات الحية. وهى أيضًا تعلم، ولكن علمها يأتى عن طريق العملية الفكرية فحسب، وذلك بفصل وتوزيع وجمع ما يعطيه الإدراك الحسى، حتى يتلاءم فى وظيفته مع الحس المشترك Common Sence الذى قال به أرسطو، على حين يظهر لما أطلق عليه nous وظائف ينسبها إليه أرسطو، وخصائص يستخلصها الإسكندر مما كتبه هذا الفيلسوف الأخير.

لقد استمر عمل أفلوطين على يدى تلميذه فورفوريوس (المتوفى عام ٣٠٠م)، الذى كان يعلم فى روما، واشتهر بكونه أتم مزج العناصر الأفلاطونية والأرسطوطاليسية فى مذهب أفلاطونى محدث، ولا سيما باستخدام طرق أرسطو العلمية، وقد نقد أفلوطين مقولات أرسطو نقداً عنيفاً (التاسوعات ٦)، ولكن فورفوريوس وكل الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين عادوا إلى أرسطو. حقا انه عرف أكثر ما عرف للأجيال اللاحقة باعتباره مؤلف أيساغوجى الذى ظل زمنا طويلا يعتبر المدخل السائد للأورجانون المنطقى الذى كتبه أرسطو ثم جاء يمليخوس (المتوفى عام ٣٣٠م) تلميذ فورفويوس الذى اتخذ الأفلاطونية المحدثة أساساً للاهوت وثنى. ثم جاء من بعده بروكلوس (المتوفى عام ٤٨٥م) آخر تابع وثنى كبير للأفلاطونية المحدثة، وهو أكثر شهوة باللاهوت من سابقه.

لقد كانت الأفلاطونية المحدثة تتقدم إلى مكان الصدارة حين بدأ المسيحيون الإسكندريون يتصلون بالفلسفة. وأول مسيحى إسكندرى حاول أن يوفق بين الفلسفة وبين اللاهوت المسيحى هو كليمان الإسكندرى الذى كان أفلاطونياً من النوع القديم، مثله مثل جستين مارتير. وأن كتاب كليمان المسمى «الطرائف فى الدين والأخلاق Strosmateis» ليلفت النظر إذ يعرض المذهب المسيحى فى عمومه بحيث ينسجم مع نظريات الفلسفة الأفلاطونية. وهذا الكتاب لا يشوه العقيدة المسيحية التقليدية، ولكنه تأليف رجل يعتقد بإخلاص أن أفلاطون تنبأ إلى حد ما بما ورد فى الأناجيل yospels وأنه استعمل عبارات واضحة نافعة صالحة من جميع النواحى للتعبير عن الحقائق العميقة، ومن ثم يستخدم كليمان هذه العبارات مقلداً أحياناً ميتافيزيقا أفلاطون، وهكذا يحور دون وعى منه محتويات المسيحية، فإذا سألنا عما إذا كان من نتيجة ذلك عرض معقول للتعاليم المسيحية، فلربما ملنا إلى الاعتراف بأنه كان كذلك فى جوهره، برغم التعديل، وبالنظر إلى الموقف العلمى فى تلك الأزمان. وحينما نجد الحقائق التى عبر عنها من لم يروضوا على البحث العلمى يرددها من يحرصون على وضع تعبيرهم فى صورة منطقية سليمة فلا مفر ههنا من التعديل أما أن الفروض العلمية والفلسفة التى جاء بها كليمان صحيحة فذلك أمر آخر وربما رأى المحدثون أنها

كانت على خطأ، ولكنها إذا نظر إليها فى ضوء الحياة العلمية المعاصرة لها فمن الواضح أنها كانت مجهوداً صادقاً، ولم تقدر حق قدرها عند جميع من جاءوا بعد كليمان. ولقد كان هو من الزعماء المسيحيين القلائل، الذين حرموا رسمياً من لقب «القديس» الشرفى الذى كان يصدر به اسمه حيناً من الزمان. وفى خلال القرون اللاحقة القليلة أعيدت صياغة المسيحية صياغة دائبة حتى بدت المسيحية أخيراً هلينية فى جوهرها، ولكن مع تعديل العناصر التى فيها من فلسفة أفلاطون، بفعل المؤثرات الروحية للأفلاطونية المحدثة. ولا شك فى أن ذلك كان كسباً للمسيحية، لأننا حين نقرأ تعاليم الحواريين didache والكتابات المسيحية القديمة غير الهلينية لا نملك إلا الشعور، بأنها تتم عن وجهة نظر اضيق، وأشد تزمتاً من أن ترضى حاجات الإنسانية وآمالها فى عمومها. ولقد يبدو غريباً أن نقارن كليمان الإسكندرى بترتوليان الذى كان أحد الأضواء العظمى فى المسيحية اللاتينية إن لم يكن أعظمها. ولكنه كان متشدداً متزمتاً تزمت المتطهرين puritans، شكاكاً عدائياً فى موقفه تجاه الفلسفة التى اعتبرها وثنية الجوهر.

وكان الزعيم العظيم التالى فى الفكر المسيحى الإسكندرى هو «أوريجين» وهو نفسه تلميذ أفلوطين، الذى لم يجد صعوبة كبيرة فى الملاءمة بين الفلسفة المعاصرة وبين المذهب المسيحى. وأن إرشادات المساءلة التعليمية Catechical التى كانت تلقى دائماً فى الكنائس على المرشحين للتعميد قد اتسع مداها فى عهد كليمان وأوريجين، وتطورت فأصبحت على مثال المحاضرات التى كان الفلاسفة يلقونها فى المتحف، حتى أننا وجدنا مدرسة مسيحية تنشأ للاهوت الفلسفى، ولم ينظر بعين الرضا إلى هذا التطور لا الكنائس المحافظة ولا فلاسفة المتحف بل أنه حتى بين المسيحيين الإسكندريين وجدت طائفة لم ترض عن ذلك، وزاد سخطها حين اشتهرت المدرسة إلى درجة جعلتها أبعد ذكراً من المنظمة الأسقفية العادية Diocesan organisation.

وليس هنا موضع النظر فى المكائد المختلفة التى انتهت باضطرار أوريجين إلى أن يغادر الإسكندرية، ويلجأ إلى فلسطين ولقد أنشأ هناك فى قيصرية

مدرسة على مثال مدرسة الإسكندرية. وهذه المؤسسة الثانية لم تصل إلى نفس الشهرة التى وصلت إليها مدرسة الإسكندرية التى كانت الصورة الأصلية، وربما كان ذلك لأن أوريجين حول نشاطه إلى اتجاه متخصص جدًا فى نقد النصوص، ولكن هذه المسألة كانت سببًا فى تطور، لعب فى النهاية دورًا مهمًا فى تاريخ الكنيسة السورية، حيث تركز النشاط اللاهوتى فى أساسه مدة من الزمن فى تلك المدارس التى قلدها الزرادشتيون والمسلمون. وأول مدرسة من هذا النوع فى سوريا أسست فى أنطاكية على يدى مالخيون حوالى عام ٢٧٠م، ولقد تعمدت أن تقلد الطريقة الإسكندرية، وأصبحت فى النهاية منافسًا لمدرسة الإسكندرية.

وبعد ذلك بحوالى خمسين عامًا قامت مدرسة فى نصيبين على نهر اليغياغ(٦) Myhdonius فى قلب المجتمع الذى يتكلم السريانية ولقد اتسعت هذه الكنيسة حتى بلغت شواطئ البحر الأبيض المتوسط، وكان لها فى ذلك الوقت أتباع كثيرون فى الأراضى الداخلية تعودوا على استخدام السريانية دون الإغريقية، فكان العمل فى نصيبين يتم بالسريانية من أجل هؤلاء الأتباع، وأعدت النسخ السريانية من كتب اللاهوت التى تدرس فى أنطاكية، وقام بتعليم اللغة الإغريقية حتى يكون المسيحيون الذين يتكلمون السريانية على صلة أوثق بحياة الكنيسة فى عمومها.

إن سكوت الكنيسة عن الفلسفة الإسكندرية كانت له نتائج بالغة العمق. ومع أن الكنيسة لم تحتضن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بصفة رسمية، إلا أنها كيفت موقفها بحيث يلائم الجو السائد الذى كان المذهب الأفلاطونى المحدث يقبل فيه باعتباره الكلمة الأخيرة فى البحث العلمى. وقد كانت ميتافيزيقا أرسطو ودراسته النفسية تعتبر أساسًا ثابتًا للمعرفة لا يتطرق إليه الشك، كان من المستحيل بالنسبة لرجال الكنيسة الذين تعلموا فى هذا الجو ألا يقبلوا هذه الأسس، كما أنه يستحيل بالنسبة إلينا أن نعترف بأن جثمان أحد الأولياء يمكن أن يكون فى موضعين فى نفس الوقت، لأن تعليمنا كله يدربنا على افتراض حدود زمانية ومكانية، مع أن المسلم التقى فى مراكش يمكن أن يعتقد بمزارين ويتبرك بهما، ويعتبر كلا منهما مشتملا على جثمان نفس الولى الذى كان فى حياته على حسب الاعتقاد لا يتقيد بحدود المكان. ولقد كانت المبادئ العامة لفلسفة

أفلاطون وأرسطو ثابتة الدعائم فى القرن الرابع فى الإسكندرية ومحيطها، ولم تكن موضع تساؤل أكثر مما نتساءل الآن عن صحة قانون الجاذبية، أو عن كروية الأرض. وكان معروفا أن هناك من يشكون فى هذه الأشياء، ولكن شكهم لم يعلل إلا بالجهل الأعمى من جانب من لم ينتفعوا بتربية مستنيرة، ولم يكن المسيحيون أقدر على مجادلة هذه المبادئ من غيرهم، وكانوا مخلصين تمامًا فى دينهم، حتى أن كثيرًا من نصوص العقيدة التى يصعب قبولها على العقل الحديث لم تكن صعبة عليهم، ولكنه كان واضحًا تمامًا أن عبارات المذهب المسيحى لابد أن تجارى النظرية السائدة فى الفلسفة أو الحقيقة اليقينية كما كانوا يسمونها ويبدو النقص فى تصورنا للتاريخ حين نسخر من تنازع المسيحيين على الكلمات، وكيف دلت على النتائج الثابتة للفلسفة كما فهمت فى تلك الأيام.

وهذا واضح تماما فى النزاع الأريوسى(٧)، فقد اتفق الطرفان على أن المسيح ابن الله، وأن العلاقة بين الأب والابن ليست بالطبع علاقة الأبوة الإنسانية، ولكنها بطريق الفيض. واتفق الطرفان على أن عيسى إله، ما دام للفيض بالضرورة طبيعة المصدر الذى يصدر عنه. واتفقا على أن الابن صدر عن الأب فى الأزل، وقبل أن يخلق العالم، فكان الابن أو الكلمة وسيطًا فى الخلق. ولكن البعض، وهم من المتصلين بمدرسة أنطاكية على ما يظهر، تكلموا عن صدور الابن عن الأب باعتباره حادثًا قبل الزمان فى أبعاد الأزل حقيقة، ولكن هذا حدث بعد أن لم يكن الأب قد أنتج الابن، لأن الأب على حسب قولهم لابد أن يكون قد سبق الابن كما يسبق السبب المسبب، وهكذا كان الابن من ثم أقل أزلية من الأب. ولقد هب الإسكندريون فى الحال لتصحيح مقالة هؤلاء فقالوا أولا بألا تدرج فى الأزلية، ولكن أخطر خطأ كان فى هذه الفكرة أنها جعلت الإله عرضة التغير فقد كان فى عهد من عهود الأزل وحيدًا ثم أصبح أبا وقالت الفلسفة إن العلة الأولى أو الإله الحق لا يتغير، فإذا كان أبًا فلابد أن يكون أبًا منذ الأزل، ويجب أن نفهم الابن باعتباره «كلمة» صادرة عن الأب الذى هو مصدرها منذ الأزل. إن القيم الفعلية لهذه المحاولة لا تعنينا فى الوقت الحاضر، وإنما نلاحظ فقط أن الفلسفة الإغريقية السائدة قد سيطرت تمامًا على لاهوت الكنيسة،

فكان من الضرورى أن يعبر عن قضايا اللاهوت بعبارات ملائمة تمامًا للفلسفة وكان من نتائج النزاع الأريوسى أن اعترفت الكنيسة الشرقية بأن الفلسفة الإسكندرية تشرح المذهب الأرثوذكسى، وقد تبعها فى ذلك الجزء الأكبر من الكنيسة الغربية، ولو أن القوط الغربيين ظلوا حريصين على وجهات النظر الأريوسية التى تعلموها من أوائل معلميها.

فلما جاء القرن الخامس الميلادى كان المذهب الأريوسى قد استبعد تمامًا من كنيسة الدولة، وتمت السيطرة للفلسفة الإسكندرية التى كانت الأداة السياسية فى الوصول إلى هذه النتيجة، وذلك صحيح بالرغم من وجود ما يدل على أنها كانت موضع شك فى بعض الأوساط. ومن أشهر المجادلات الكنسية التى حدثت فيما بعد مؤتمر نيقيا Post - Nicene age ما تعلق من ذلك بشخص المسيح المتجسد The Incarnate of Christ وهذه فى جملتها مسائل تخص دراسة النفس. لقد كان من المعترف به عمومًا أن الإنسان له نفس Psyche أو نفس حيوانية يشترك فيها مع بقية المخلوقات ذوات الحس، وله بالإضافة إلى ذلك روح Spirit أو نفس ناطقة جعلتها الأفلاطونية المحدثة والإسكندر الأفروديسى فيضًا من الروح الخالق، أو الكلمة، أو العقل الفعال. وقد أيد علماء اللاهوت المسيحيون هذا المعتقد بما ورد فى سفر التكوين من أن الله نفخ فى الإنسان نفخة الحياة من روحه، ومن ثم أصبح نفسًا حية. والحق أن القديس بولس قد فرق قبل ذلك بين عنصرين: هما النفس الحيوانية، والروح الباقية، طبقًا لمعرفتهم بالنفس فى ذلك الوقت، ولكن اللاهوت المسيحى افترض أن فى المسيح أيضًا ما يسمى الكلمة الأزلية، وهى الروح الخالق، ومنها صدرت النفس الناطقة عن طريق الفيض. فما العلاقة إذًا بين الكلمة وبين ما فاض منها حين يجتمعان فى نفس الشخص؟ إذا كانت الفلسفة الإسكندرية والديانة المسيحية كلتاهما على حق، فلابد أن تكون المسألة صالحة للوصول إلى حل معقول، أما إذا كان جوابهما عبثاً ظاهرًا، فأما أن تكون الدراسات النفسية أو الديانة المسيحية على خطأ، وهنا قامت الدعوى كما تقوم دائمًا على أن العلم المعاصر يقينى، وأن الدين لابد أن يقاس بمقاييس العلم. ولقد اقترح حلان لهذه المشكلة بخصوصها: أولهما،

وقد احتضنه الإسكندريون، هو أن الكلمة والنفس الناطقة أو الروح - بينهما علاقة المصدر والفيض - امتزجتا معًا بالضرورة، حين وجدتا فى نفس الوقت فى نفس الجسم، والمهم بالطبع أن الكلمة هى الفاعلة فى الخلق، وأن الإله غير الخالق فى هذه الحالة، لأن المسألة هنا مسألة فعل فى زمن، وإنما تم الخلق بطريق توسط الكلمة. ونجد فى نفس الوقت أن النفس الحيوانية السارية فى الخلق مشتقة فى النهاية من الكلمة، ولكن النفس الناطقة صادرة عن الكلمة، وكل ذلك يظهرنا على نظرية فلسفية صاغها الإسكندر الأفروديسى والأفلاطونيون المحدثون، وقبلت على أنها مقطوع بها. وأما الحل الآخر، وهو الذى دافع عنه الأنطاكيون، فقد اهتم بكمال الناسوت فى المسيح، حتى يكون الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة تامة بالضرورة فى الناسوت. وقد احتلت الكلمة الإطار الإنسانى دون أن تسقط النفس الناطقة التى تعتبر من مقومات الناسوت، ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك أى امتزاج، لأن ذلك يعنى رجوع الروح إلى مصدرها، وينتج عن ذلك إسقاطها من ناسوت المسيح. ويلاحظ أن هذا الحل يفترض صحة المعارف النفسية التى افترضها الحل الآخر. وأيًا ما كان الرأى السائد، فإن الكنيسة بهذا التحديد لمذهبها قد انغمست إلى حد لا يمكن الرجوع عنه فى الدراسات النفسية السائدة فى ذلك العصر.

وإن كلا الحلين ليبدى لنا استنباطات منطقية تمامًا من مقدمات تدعى، ولم يبق إلا أن يبالغ المدافعون عن أحدهما فى عرض القضية حتى تقع منهم المخالفة لتعاليم الفلسفة أو الديانة التقليدية. وقد جاءت الخطوة الأولى فى طريق الزيغ من أنطاكية، ففى ثنايا عنايتهم الملحة بناسوت المسيح، وقولهم إن الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة قد تواصلت فى الإطار الإنسانى كانوا يعبرون عن وجهة النظر هذه بأن مريم العذراء أم للمسيح الإنسان: أى الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة وحسب. فكان معنى ذلك - أو بدا أن معناه - أن المسيح حين الميلاد كان إنسانًا فقط، وأنه لم يصر إلهًا إلا بعد ذلك، بدخول الكلمة فى الجسم الإنسانى. وربما لم تكن هذه النتيجة مقصودة عند من عبروا عن هذه النظرة، وإنما دفعهم إليها خصومهم دفعًا. لقد كانت هذه تعاليم ديودورس

وثيودور المفروستى، وكلاهما على صلة بمدرسة أنطاكية. ودافع عن تعاليمها فى صورتها المتطرفة نسطور الراهب الأنطاكى الذى نصب أسقفا على القسطنطينية عام ٤٢٨م. وبدأت مجادلات ذات حدة حتى وصل الأمر إلى عقد مؤتمر فى أفسوس عام ٤٣١م، حيث نجحت الطائفة الإسكندرية فى الوصول إلى اتهام نسطور وأتباعه بالإلحاد. وبعد ذلك بسنتين، حين وثق النساطرة تمام الثقة من أن خصومهم كانوا بعيدين عن المنطق فى افتراض أن النفس الناطقة والكلمة امتزجتا فى المسيح واتحدتا معًا ـ رفضوا الكنيسة الرسمية، ونظموا أنفسهم فى كنيسة لا صلة لها بعمل هراطقة أفسوس إن الكنيسة الرسمية ـ على أية حال ـ من ورائها السلطة الدنيوية، ومن ثم وقعت قبضة الاضطهاد قوية على النساطرة وأدى الاضطهاد غرضه كما قدر له فى أنطاكية وفى الأجزاء الأخرى التى كانت تتكلم الإغريقية من سوريا، حتى اضطر النساطرة إلى الهرب. أما فى مصر كما يمكن أن يتوقع المرء ـ فلم يكن لهم موطئ قدم، واتفق الغربيون كالعادة مع كنيسة الدولة، ولم تنتشر تعاليم النساطرة بحرية إلا بين المسيحيين الذين كانوا يتكلمون السريانية، وقد اعتنقها معظمهم.

ولقد أقفلت مدرسة نصيبين، أو تحولت إلى الرها، قبل ذلك بمدة. ففى عام ٣٦٣م، سلمت مدينة نصيبين إلى الفرس كشرط من شروط السلام التى انتهت بها الحرب المشئومة التى بدأها يوليان. وعندما تراجع أعضاء المدرسة إلى الأقاليم المسيحية، تجمعوا فى الرها حيث افتتحوا مدرسة عام ٣٧٣م. وهكذا نجد الرها ـ وهى فى الأقليم الذى يتكلم السريانية، ولكنها فى الإمبراطورية البيزنطية ـ قد أصبحت مركز الكنيسة السريانية التى تستخدم اللغة الوطنية.

وعند الانشقاق النسطورى، كانت مدرسة الرها مركز التجمع لمن لم يرفضوا قرارات أفسوس، ولكنها فى عام ٤٣٩م أقفلها الإمبراطور زينو، بسبب الطابع النسطورى الواضح فيها، وهاجر الأعضاء المطرودون تحت قيادة برسومة تلميذ أيباس (المتوفى عام ٤٥٧م) والذى كان أكبر معلم فى الرها، فاخترقوا الحدود الفارسية، واستطاع برسومة أن يقنع الملك الفارسى فيروز بأن الكنيسة الأرثوذكسية، أو كنيسة الدولة، ضالعة مع الإغريق، وأن الكنيسة النسطورية تكره

الإمبراطورية البيزنطية كراهية تامة، لما أصابها منها من معاملة قاسية وبهذا الفهم استقبل النساطرة استقبالاً وديًا، وظلوا على ولائهم للملكية الفارسية فى حروبها التى تلت مع الإمبراطورية. ولقد أعاد النساطرة فتح أبواب مدرسة نصيبين، فأصبحت بؤرة النشاط النسطورى، الذى خلق طورًا شرقيًا من أطوار المسيحية، وانتشر المبشرون النساطرة بالتدريج فى أواسط آسيا، وإلى بلاد العرب، حتى أن الشعوب التى فى خارج الإمبراطورية الإغريقية أصبحت تعرف المسيحية أولا فى صورتها النسطورية. ويبدو أنه من المحتمل أن محمدًا كان على صلة بمعلمين من النساطرة[8] (هرشفلد: مباحث حديثة ص ٢٣) ومن المؤكد أن رهبان النساطرة ومبشريهم كانوا يخالطون أوائل المسلمين مخالطة كبيرة، ولم يكن النساطرة حريصين على تعليم المسيحية فقط، وإنما علقوا أهمية كبرى بالطبع على تفسيرهم هم لشخص المسيح، ولا يتضح ذلك التفسير إلا بعون النظريات المأخوذة من الفلسفة الإغريقية، وقد أصبح كل مبشر نسطورى إلى حد ما داعية من دعاة هذه الفلسفة. ولقد ترجموا إلى السريانية، فلم يقتصروا على علماء اللاهوت العظماء فقط، مثل ثيودور المفروستى الذى شرح وجهات نظرهم، ولكنهم تناولوا أيضا فلاسفة من الإغريق كأرسطو وشراحه، لأن قدرًا من المعرفة بهؤلاء كان ضروريًا لفهم اللاهوت. ويبدو من خلال كثير من هذه الترجمات رغبة صادقة فى تفسير تعاليمها، ولكنه يبدو من خلاله كذلك استنكار قوى لموقف الإمبراطور وكنيسته الرسمى. وبما أن هذه الكنيسة قد استخدمت اللغة الإغريقية فى صلواتها وتعليمها، فقد كان النساطرة حريصين على أطراح الإغريقية فاحتفلوا بسر سيدنا Sacrament باللغة السريانية فقط، وأخذوا على عاتقهم أن يكونوا لاهوتًا محليًا متميزًا، وفلسفة كذلك، بواسطة المادة المترجمة والشروح السريانية، وأصبح ذلك هو الوسط الذى انتقل فيه عمل أرسطو والشراح الأفلاطونيون المحدثون إلى آسيا خارج الإمبراطورية.

وكانت طائفة من النساطرة المترجمين، كما سنرى، هى أول من قدم الفلسفة الهلينية بعد ذلك إلى العالم العربى، بطريق ترجمات عربية مأخوذة من النسخ السريانية. ولقد كان ثمة جانب ضعيف كذلك فى الكنيسة النسطورية، لأنها حين

انقطعت عن الحياة الهلينية الرحيبة، أصبحت إقليمية خالصة، وحامت فلسفتها حول الفلسفة التى كانت سائدة إبان الانشقاق، فنشرت هذه الفلسفة فى بلاد جديدة، ووسعت مادتها، ولكنها لم تتطور بها. فإذا اعتبرنا المقياس الرئيسى للكفاية التعليمية هو نشر المادة التى فى أيدينا، فالنسطورية إذا لم تنجح، ويبدو أن هذا لابد أن يكون الفيصل النهائى، لأن المعرفة تقدمية، ومن ثم تكون أصغر مساهمة فى زيادة التقدم أبلغ من حيث قيمتها الحقيقية من أى تعليم للنتائج التى وصل إليها فعلا. ومع هذا، فمن الصعب علينا أن نبالغ مهما قلنا فى قيمة خطورة النسطورية فى التمهيد لإيجاد صورة شرقية للثقافة الهلينية فيما قبل الإسلام، وأن أهميتها الحقيقية لترى فى أنها كانت تمهيدًا للإسلام الذى جعل اللغة العربية وسطاً عالميًا لتبادل الفكر، فجعل المادة السريانية تستخدم فى حقل أوسع وأكثر نفعًا.

وبالرغم من أن نسطور قد أدين، نرى الكنيسة قد وجدت نفسها حيال مشكلة فلقد كان ثمة اعتراض حقيقى يقول: إنه إذا كانت الكلمة والنفس الناطقة فى المسيح ممتزجتين معًا، حتى فقدت النفس الناطقة ذاتها فى مصدرها، فإن الكلمة حينئذ قد احتلت جسمًا إنسانيًا، ويختفى بذلك تمامًا الناسوت فى المسيح.

ولقد توجه الاتهام بالهرطقة إلى وجهة النظر النسطورية القائلة باتصال مؤقت، ولكن هل كان من الضرورى أن تذهب إلى الطرف الآخر من أطراف «الامتزاج»، وهو الذى كان نتيجة منطقية للتعاليم الإسكندرية؟ لقد أرادت الكنيسة أن تكون على صواب من الناحية الفلسفية، وأن تتجنب فى الوقت نفسه الوصول إلى نتائج يمكن استخلاصها من أية واحدة من وجهتى النظر هاتين فى صورتها المتطرفة، وكانت الفلسفة فى تطبيقها دون رحمة هى الخطر الذى كانت الكنيسة أخوف ما تكون منه، لإحساسها فى غيابات باطنها أن مستودع العقيدة لا يتماشى تمامًا مع العلم الذى كان سائدًا حينئذ، وكان أعداء الكنيسة الحقيقيون هم المتحمسين الذين اعتقدوا أن الدين والفلسفة كليهما كانا صادقًا صدقًا مطلقًا، ولم نتعلم نحن أبدًا حتى فى هذه الأيام أن كليهما انحيازى وتقدمى وكان

على الإسلام أن يمر بنفس التجربة فى أيامه، وخرج منها بنتائج شديدة الشبه بتلك. أى أن المذاهب المسيحية والإسلامية جميعًا اختارت الطريق الوسط فى النهاية، إذ ارتضت أن تعبر عن العقيدة بعبارة من الفلسفة، ولكنها رفضت النتائج المنطقية التى يمكن استنباطها من ذلك باعتبارها إلحادًا.

وأصبحت المدرسة الإسكندرية متطرفة فى عباراتها التى صاغت بها وجهة نظرها، ولعلها كانت فخورًا بانتصارها على نسطور، فوصلت بها إلى نتيجتها النهائية، وسرعان ما أصبحت نبوءة النساطرة المخيفة لها مبرراتها، فإن القول بالامتزاج بين الكلمة والنفس الناطقة فى المسيح أضاع ناسوته تمامًا، وبدأت بذلك مجادلة أخرى، ولم يشك أحد خلال هذه المجادلة. كما لم يشك أحد خلال سابقتها. فى المعلومات النفسية والميتافيزيقية المستعارة من فلسفة أرسطو والأفلاطونيين المحدثين، والتى كانت تفترض يقينيتها طوال الوقت، فكانت المشكلة هى كيف تجعل الديانة المسيحية متفقة معها أما الآن، فإن الذين عارضوا النتائج التى وصل إليها الإسكندريون قد ارتضوا النظرية القائلة بوجود اتحاد بين الكلمة وبين النفس الناطقة فى المسيح، حتى أن الناسوت التام واللاهوت قد ظلا فيه، وهذا الاتحاد لا انفكاك له، ومن ثم فهو بمنجاة. لهذا السبب. مما تقول به النظرية النسطورية. ولقد كان هذا فى الحقيقة قبولا للأقاويل الفلسفية وحيلولة بينها وبين أن تستخلص منها نتائجها الممكنة، ويوصف هذا بأنه مذهب أرثوذكسى[٩] وحقه أن يوصف بذلك، لأنه يعبر ولو بالعبارات الفلسفية عن مذهب معين فى صورته التى كان عليها قبل أن تتعلم الكنيسة أية فلسفة، ولأنه يرفض النتائج الممكنة التى تظهر عند التعبير بعبارة فلسفية، وهذه هى النتيجة الطبيعية حين يراد لمذهب عبر عنه أولا قوم جاهلون بالفلسفة أن يوضع فى حدود منطقية وعلمية، فالغرض الأرثوذكسى الوحيد لهذه العقيدة لابد أن يكون حلاً وسطًا.

وكانت نتيجة المجادلة الثانية انعقاد مؤتمر خلقيدونيا[١٠] عام ٤٨٨م، وهو المؤتمر الذى طرد فيه المدافعون عن نظرية الامتزاج من كنيسة الدولة، وهكذا برزت إلى الوجود جماعة ثالثة، وكانت كل واحدة من الثلاث تدعى أنها تمثل

العقيدة الصحيحة. ولقد اتبعت الكنيسة المصرية جميعها تقريبًا مذهب القائلين بالامتزاج، وهم أصحاب الطبيعة الواحدة، أو اليعاقبة كما كانوا يسمون نسبة إلى يعقوب السروجى الذى كان قد قام بتنظيم اليعاقبة فى كنيسة واحدة، وكان لهم أتباع كثيرون فى سوريا كذلك. ووقع اليعاقبة، كالنساطرة، تحت وطأة اضطهاد الإمبراطورية وكنيسة الدولة، ولكنهم لم يهاجروا مثلهم إلى خارج الإمبراطورية البيزنطية، وإنما ظلوا داخل الدولة جماعة لها خطرها، ولو أنها كانت مكروهة كراهية شديدة، كما أنها تفرعت فى زمن لاحق فروعًا منها فى بلاد أخرى. ولقد كان ميلهم كميل النساطرة إلى أطراح لغة مضطهديهم، واستعمال اللغة الوطنية، من قبطية أو سريانية وثمة دعوى وجيهة تقول: إن العصر الذهبى للأدب السريانى والفلسفة السريانية يبدأ بالانشقاق اليعقوبى، على أنه يمكن أن يلاحظ خطأ غريبًا للحدود بين اليعاقبة فى الغرب والنساطرة فى الشرق. ولقد اصطنعوا لهجات مختلفة. وربما كان ذلك نتيجة لتوزيعهم الجغرافى. كما اصطنعوا كذلك خطوطًا مختلفة فى كتابتهم، وكان ذلك إلى حد ما عن قصد وروية، ولو أنه يرجع كذلك إلى استعمال أدوات مختلفة للكتابة.

وحين ننظر فى نتائج الانشقاقين اليعقوبى والنسطورى نبدأ فى فهم السبب الذى من أجله ترجم الكثير من الفلسفة اليونانية إلى السريانية على حين كانت الحركة النسطورية سببًا قويًا لصيرورة السريانية وسطًا تتحول عن طريقه الثقافة الهلينية إلى أجزاء من آسيا تقع وراء حدود الإمبراطورية، خلال القرون التى سبقت انتشار الإسلام مباشرة. وواضح أن الفلاسفة المتأخرين من الأرسطوطاليسيين والأفلاطونيين المحدثين كانوا فى غاية الأهمية بالنسبة لكل مشتغل بالمجالات الدينية فى ذلك الوقت، وكان منطق أرسطو ذا أهمية مشابهة، لأن طريقة استخدام العبارات كانت تتوقف عليه. وبعد أن انفصل النساطرة واليعاقبة من الكنيسة الإغريقية انصرفوا إلى المسيحيين، الذين يتكلمون لغتهم الوطنية، وهكذا وجدنا جزءًا كبيرًا من الفلسفة واللاهوت يترجم إلى السريانية، وأقل من ذلك إلى القبطية، لأن اليعاقبة المصريين لم يطلب منهم أن يجابهوا مجادلة كالتى جلبها إخوانهم فى سوريا.

ولقد كان عهد ما بين الانشقاقين وبين بدء اهتمام المسلمين بالفلسفة عهد ترجمة مثمرة، وتعليقات وشرح. وإذا كان ثمة متعة كبيرة فى تتبع التاريخ الأدبى لأمة من الأمم، فلن يوجد عند المقارنة بها إلا متعة ضئيلة فى تتبع تاريخ أدب يقتصر على هذا النوع من النشاط، لأن هذا التاريخ الأخير لن يكون عندئذ أكثر من قائمة للأسماء، وأن التعليق والمقالة قد يفتحان فى الحقيقة حقولا لها أصالة. ولكن شيئًا من هذه الأصالة لا يظهر فى هذا النوع من الكتابات السريانية. وأن الأمر ليبدو كأن الطابع الإقليمى الذى تلا قطع العلاقة بالعالم الإغريقى قد حدد مجالهم تحديدًا ضيقًا، حتى أننا بالرغم من عثورنا على كتاب واقعيين، لا نجدهم يستطيعون التقدم أبدًا وراء صياغة النتائج التى وصل إليها الأقدمون صياغة جديدة مع تفاوت فى الدقة.

ونجد إلى جانب الفلسفة واللاهوت اهتمامًا عظيمًا بالطب، وعلمى الكيمياء والفلك اللذين اعتبروا وثيقى الصلة بالطب، لأن الفلك، منظورًا إليه من الناحية التنجيمية، كان يعتبر وثيق الصلة بحالات الحياة والموت، والصحة والمرض وكانت دراسة الطب شديدة الارتباط بمدرسة الإسكندرية، أما الفلسفة نفسها فقد اقتضيها اللاهوت، حتى اضطر الباحثون من غير رجال الدين إلى الانصراف إلى العلوم الطبيعية. وقد ظلت مدرسة الإسكندرية القديمة. باعتبارها مركز دراسة الطب وما اتصل به. تتطور به دون انقطاع، ولكن تحت ظروف مخالفة، وكان يوحنا فيلوبونوس. أو يحيى النحوى كما كانوا يسمونه. أحد المعلقين المتأخرين على أرسطو، وأحد الأضواء الأولى المسلطة فى هذه المدرسة الطبية. وليس تاريخ وفاته معروفًا، ولكنه كان يعلم فى الإسكندرية حين أقفل جوستنيان مدارس أثينا عام ٥٢٩م. والزعيم الكبير الذى يليه لهذه المدرسة هو بولس الأيجينى الذى اشتهر أبان الفتح الإسلامى، واتخذت كتبه متونًا مفضلة للطب. ولقد أنشأ مؤسسو مدرسة الإسكندرية منهجًا تعليميًا لتدريب الأطباء، فاختاروا لهذا الغرض ستة عشر من كتب جالينوس، وقد أعيد إخراج بعضها فى صورة مختصرة، واتخذت مادة للشرح فى الحاضرات المنتظمة، وأصبحت المدرسة فى الوقت نفسه مركزًا للبحث الأصيل، لا فى الطب فقط، بل فى الكيمياء والفروع

الأخرى لعلوم الطبيعة. وهكذا أصبحت الإسكندرية قبيل الفتح الإسلامى مباشرة دارًا كبرى للبحث العلمى، فكان ذلك سوء حظ إلى حد ما، لأن التقليد السائد فى مصر حول هذه الدراسات إلى اتجاهات مضادة للمعرفة، ومال بها إلى استخدام السحر والشعوذة، وهلم جرا، ثم إلى إحداث انحراف تنجيمى بها وأصبح ذلك فيما بعد عيبًا كبيرًا فى الطب العربى كما يبدو فى عصر متأخر، حتى فى مدينة «بادوا» فى القرون الوسطى. ولم يكن ذلك خطأ الإسلام، وإنما كان إرثًا من الإسكندرية، ويبدو فيما تبقى لدينا من البحوث السريانية أن ثمة طريقة أسلم وأصح، ولكن الإسكندرية كانت قد غطت على علماء السريان حين الفتح الإسلامى، ولو فى نظر العامة على الأقل، فكان ذلك عاملاً رئيسيًا فى تحويل البحث العربى إلى هذه الشعاب التنجيمية.

ومن أشهر من أنجبتهم هذه المدرسة بولس الأيجينى الذى كانت مؤلفاته الطبية أساسًا لكثير من التعاليم الطبية العربية واللاتينية فى القرون الوسطى عمومًا ومنهم القسيس أهرون الذى ألف متنًا فى الطب ترجم فيما بعد إلى السريانية، وأصبح حجة شهيرًا فى هذه المادة، وكانت الإسكندرية كذلك مركز علم الكيمياء، فكانت بذلك أمًا للكيمياء العربية فيما بعد، ويظهر من الدراسات الشاملة التى قام بها المسيو بارتيلو للكيمياء العربية (الكيمياء فى العصور الوسطى - باريس ١٨٩٣) أن المادة العربية يمكن أن تقسم إلى قسمين: أحدهما مؤسس على الكتابات الإغريقية التى كانت شائعة فى الإسكندرية ومترجم عنها بصفة رئيسية، على حين يمثل الثانى مدرسة متأخرة ذات بحوث مستقلة، ويأتى بارتيلو بأمثلة ثلاثة من القسم الأول، هى كتب قراطس و al - Habid[١١] وأوستانس، وكلها يمثل الثقافة الإغريقية التى ازدهرت فى الإسكندرية عشية الغزو الإسلامى.

وبينما يداوم الإسكندريون الاهتمام بعلم الطب والعلوم المتصلة به، كانت الفروع المبعثرة للكنائس التى تتكلم اللغات الوطنية فى آسيا أكثر اهتمامًا بالمنطق والفلسفة النظرية. وربما كان من الطبيعى أن الميتافيزيقا - وهى قوية الصلة بمصر - قد ارتضت تعليقات يوحنا فيلوبونوس أو النحوى، وهو يعقوبى من نوع

خاص. ولكن اليعاقبة والنساطرة كلهم كانوا يستعملون كتاب ايساغوجى لفورفوريوس باعتباره مدخلا. ولقد كان اليعاقبة يميلون أكثر مما يميل النساطرة إلى الأفلاطونية المحدثة والتصوف فى تناولهم للميتافيزيقا وعلم النفس بصفة عامة حين يتصلان باللاهوت، وكانت حياتهم ترتكز على الأديرة أكبر ارتكاز، على حين التزم النساطرة بالنظام القديم القائم على المدارس المحلية، ولو أنهم كانت لهم أديرة، وقد ارتضت المدارس بمرور الزمن نظام الدير وطرقه.

وكانت مدرسة نصيبين أقدم المدارس النسطورية، وأعظمها على الإطلاق ولكن «مارأبها». وهو زرادشتى الأصل، وكان بطريركا على النساطرة. أنشأ مدرسة فى سيلوقيا على مثال مدرسة نصيبين، ثم أنشأ كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٨م) مسردمة زرادشتية فى جنديسابور من أعمال خوزستان. وهو ذلك الملك الذى أعجب بالثقافة الهلينية التى حصل عليها خلال حربه مع سوريا، واستضاف الفلاسفة الإغريق المنفيين حين أقفل جوستنيان مدارس أثينا ولم تكن هذه المدرسة تحتضن الكتب الإغريقية والسريانية وحسب، ولكنها جلبت كتبًا فى الفلسفة والعلم من الهند، وترجمت إلى البهلوية، أى الفارسية القديمة، كل ذلك وفى هذه المدرسة تطورت دراسة الطب، التى كان يقوم بتعليمها أطباء من الإغريق والهنود، أكثر مما تطورت فى الجو اللاهوتى فى المدارس المسيحية، ولو أن بعض أعاظم معلمى الطب فى هذه المدرسة كانوا من المسيحيين النساطرة. ومن بين تلاميذ جنديسابور الحارث بن كلدة العربى الذى أصبح فيما يعد طبيبًا شهيرًا، وابنه النضر الذى ذكره ابن سينا فى قانونه الخامس، وكان عدوًا للنبى محمد، ومن بين المنهزمين فى غزوة بدر، وقد قتله على. ويذكر الرازى وآخرون مؤلفين مختلفين فى الطب من الهند، ولا سيما شاناق وقلهمان، على حين نجد كتاب السموم الذى ألفه شاناق الهندى يترجم فى عصر متأخر إلى الفارسية على يد «منكا»، بأمر يحيى بن خالد البرمكى، ثم إلى العربية فيما بعد بأمر الخليفة المأمون. وترجم «منكا» الذى كان من أطباء هارون الرشيد كتبًا من السنسكريتية فى الطب وغيره، وقامت مدرسة وثنية فى حران إلى جانب

المدارس المسيحية والزرادشتية، ولسنا نعلم عن تأسيس هذه المدرسة شيئًا، ولقد كانت حران مركزًا للنفوذ الهلينى منذ أيام الإسكندر الأكبر، وبقيت ملاذًا للديانة الإغريقية حتى أصبح العالم الهلينى فى عمومه مسيحيًا ومع أنه يبدو أن حران قد ورثت شيئًا من الديانة البابلية القديمة التى بعثت بعثًا متأخرًا خلال القرون الأولى من العهد المسيحى، فإن ذلك قد غطى بطلاء منَ تطور الوثنية كما نقحتها الأفلاطونية المحدثة. حقًا إن حران ترينا الوقفة الأخيرة للوثنية الإغريقية والأفلاطونية المحدثة على الصورة التى صورهما بها فورفوريوس، وقد بقيتا هناك تحييان حياة قوية، ولكنها منعزلة.

وهكذا نجد جهات متعددة تعمل على تطوير النفوذ الهلينى ونشره فى فارس والعراق التى أصبحت فيما بعد إقليمًا فارسيًا، كما كانت ثمة قوى ثانوية إلى جانب هذه المدارس الثابتة الدعائم. ولقد رجعت الجيوش الفارسية من غزوتها لسوريا بمظاهر كثيرة من الثقافة الإغريقية، من بينها النظام الإغريقى للحمامات، وقد قلده الفرس وتبعهم فى ذلك المسلمون، الذين نشروا هذه الرفاهية فى العالم الإسلامى، حتى أن ما نسميه الآن الحمام التركى ليس إلا خلفًا للحمام الإغريقى القديم، جاء عن طريق الفرس فيما قبل الإسلام، وانتشر على أيدى المسلمين وجاءت هذه الجيوش معها كذلك بإعجاب عظيم بطراز للبناء الإغريقى، فكان المهندسون والصناع من أنفس الغنائم التى رجع الفرس بها من سوريا وبواسطة هؤلاء حاولت بلاد الفرس أن تبدأ البناء بالطراز الإغريقى، وهكذا نجد القرون التى سبقت ظهور الإسلام مباشرة تشهد انتشار المؤثرات الهلينية انتشارًا واسعًا ثابتًا فى كل شكل من أشكال الثقافة المختلفة. من علم، إلى فلسفة، إلى طراز بناء، إلى رفاهيات الحياة وحتى قبل هذا، ومنذ أيام الإسكندر الأكبر، نجد أنه كان ثمة تسرب للنفوذ الإغريقى، حتى أن غرب آسيا كان مشبعًا بالفن الإغريقى، وكان فى بعض الحالات يمثل تمثيلا فجًا، أو يضاف إليه من العناصر الفنية الوطنية، وحين انقبضت يد السيطرة الأموية ورجع السكان الوطنيون إلى قديمهم، لم نجد حاجة بنا إلى التساؤل عما إذا كان ذلك يعنى بعثًا للهلينية.

ولقد ذكرنا من قبل إيباس باعتباره معلمًا لبرسومة الذى قاد الهجرة النسطورية إلى بلاد الفرس، وأعاد فتح مدرسة نصيبين، وكان إيباس هذا هو الكوكب العظيم لمدرسة الرها فى أيامها الأخيرة، ويبدو أنه أول من وضع ترجمة سريانية لكتاب إيساغوجى لفورفوريوس، وهو المتن المنطقى المعترف له بأنه مدخل للأورجانون لأرسطو، ويظهر من هذا أن المنطق كان يتخذ مادة أساسية للتربية بين النساطرة، كما يبدو أن الحال كانت كذلك تمامًا بين اليعاقبة.

ولقد ظهر فى الوقت نفسه بروبوس الذى يقال إنه كان رئيس كنيسة فى أنطاكية، فوضع تعليقات على كتاب إيساغوجى لفورفوريوس، ثم على العبارة والسفسطة والتحليلات الأولى لأرسطو، فكانت هذه متونًا مفضلة بين طلاب المنطق من متكلمى السريانية.

ويأتى كتاب هوفمان «العبارة فى السريانية[١٢]» بنص من تعليقه على العبارة تليه ترجمة لاتينية له، والطريقة المتبعة هنا وفى كل الشروح السريانية أن تأخذ نصًا قصيرًا لا يزيد فى الغالب عن عدد قليل من الكلمات من النسخة المترجمة إلى السريانية مما كتبه أرسطو، ثم تأتى بعده بشرح المعنى، فيصل أحيانًا إلى عدد من الصفحات، وأحيانا إلى ملاحظة مختصرة، تبعًا لصعوبة النص. وتلك أشبه بمعلم يقرأ بصوت عالٍ، ويوضح الفقرات فقرة فقرة حين يقرأ. وقد أصبح ذلك طريقة متبعة للشرح قلدها المسلمون فيما بعد فى تفسيراتهم للقرآن أما شرح إيساغوجى فقد نشره بومستارك (أرسطو عند السريان - ليبزج ١٩٠٠)، وأما شرح التحليل الأولى فقد نشره العالم اللوفانى البروفسور «هوناكر» فى المجلة الأسيوية فى عدد يوليو - أغسطس عام ١٩٠٠.

وأعظم العلماء اليعاقبة سرجيوس الرسعنى المتوفى عام ٥٣٦، والذى كان مترجمًا ومؤلفًا لكتب فى الفلسفة والطب والفلك تتسم بالأصالة وكان مؤلفه فى الطب أهم ما تركه، وقد خلف أثرًا باقيًا إذ ترك ترجمة سريانية لجزء كبير مما كتبه جالينوس ولقد قضى زمنًا بالإسكندرية حيث استكمل معرفته بالإغريقية، وتعلم الكيمياء والطب فى مدرسة الطب بالإسكندرية فى بداية عهدها، ولا يزال

بعض ترجمته لجالينوس محفوظا بالمتحف البريطانى (تحت رقمى ١٤٦٦١ و١٧١٥٦ مخطوطات) وفى الرقم الأخير جذاذات من «الفن الطبى» و «فوائد الأغذية» اللذين نشرهما ساكو فى فينا عام ١٨٧٠ تحت اسم Inepita Syriaca ويأتى ساكو من رسائله فى الفلسفة بنسخ وضعها لإيساغوجى، وجدول فورفوريوس، ومقولات أرسطو، وكتاب العالم المشكوك فى نسبته وكتاب يعالج النفس ليس هو كتاب De anima لأرسطو ولقد كتب رسائل أصيلة فى المنطق فى كتب سبعة هى الآن فى المتحف البريطانى غير كاملة (تحت رقم ١٤٦٦٠): ويشتمل أحدها على المقولات، ثم على النفى والإثبات، والجنس والنوع والفرد، وعلل الكون فى نظر أرسطو، ومقالات دون ذلك أما فى الفلك فقد خلف لنا نبذة عن تأثير القمر مبنية على ما كتبه جالينوس (انظر ما قيل عن ساكو) ولقد انتشر ما كتبه سرجيوس بين النساطرة واليعاقبة على السواء، واعتبرته الطائفتان حجة فى الطب والمنطق، ويبدو أنه كان مؤسسا لمدرسة سريانية فى الطب أصبحت أم الطب العربى، ولا شك فى أن هذه المدرسة استمدت قوتها منه ويشير إليه ابن العبرى فيقول: «رجل فصيح وقدير جدًا فى الكتب الإغريقية والسريانية، وأعلم الأطباء بجسم الإنسان، ولقد كان فى الحقيقة محافظًا على القديم فى أفكاره كما يشهد «التمهيد»، ولكنه من حيث الخلق فاسد فاجر ملطخ بالشهوة والطمع» (ابن العبرى: طبعة أبيلوس ولامى جـ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٧).

وفى نفس القرن عاش (أحودمه) الذى أصبح فى عام ٥٥٩م أسقفا على تكريت، وجاء بشرح يحيى النحوى فجعله متنا للتعليم بين اليعاقبة الذين يتكلمون السريانية، ويقال إنه ألف كتبًا فى حدود المنطق، وفى النفس، وفى الإنسان باعتباره عالمًا أصغر، وفى تركيب الإنسان من نفس وبدن، ولا يزال جزء من هذا الأخير محفوظا فى المتحف البريطانى (تحت رقم ١٤٦٢٠ مخطوطات).

وكان بولس الفارس من علماء النساطرة فى القرن الميلادى السادس، وقد كتب مؤلفا فى المنطق أهداه إلى الملك كسرى، ونشره م. لاند فى الجزء الرابع من Analaceta Syriaca.

وبهذا نصل إلى أيام الفتح الإسلامى لقد فتحت سوريا عام ٦٣٨، وتبع ذلك غزو العراق فى نفس العام، ثم فارس بعد ذلك بأربع سنين، وفى عام ٦٦١ قامت الدولة الأموية فى دمشق وحكامها من العرب، ولكن ذلك كله لم يغير الحياة الداخلية للمجتمعات المسيحية التى عاشت فى حرية تامة، فكانت خاضعة فى دفع الجزية فقط.

ولقد كتب حنا نيشوع النسطورى فى عام ٦٥٠ رسالة فى المنطق (انظر كتاب بدج: توما المرغى جـ١ ص ٧٩)، وعلق على يحيى النحوى.

ولم يكن لليعاقبة مدارس عظيمة كالنساطرة، ولكن ديرهم فى قنسرين على جانب الفرات الأيسر كان مركزًا عظيمًا للدراسات الإغريقية وأشهر من تخرج فى هذا الدير ساويرس سينجت الذى اشتهر عشية الفتح الإسلامى فلقد كان واضعا لشرح على العبارة لأرسطو لم يبق منه إلا جذاذات، وكتاب على أقيسة التحليلات الأولى، ورسائل تتناول عبارات جرى استعمالها فى العبارة، والمواضع الصعبة فى خطابة أرسطو (المتحف البريطانى: انظر أرقام ١٤٦٦٠، ١٧١٥٦) أما فى الفلك، فقد كتب عن أرقام الزيج، وعن الأسطرلاب، وقد بقى الكتاب الأول بالمتحف البريطانى تحت رقم ١٤٥٣٨، ونشره ساكو (انظر ما سبق) أما ثانيهما ففى برلين Ms. Sachau 186 وقد نشره «نو nau» فى المجلة الآسيوية عام ١٨٩٩.

ولقد أصبح أثناسيوس البلوى بطريركا يعقوبيا فى عام ٦٨٤، بعد أن كان تلميذًا لساويرس سينجت ويعرف أثناسيوس بصفة رئيسية بأنه مترجم لنسخة سريانية من إيساغوجى لفورفوريوس (الفاتيكان: المخطوطات السريانية ١٩٥٨ انظر تاريخ الكنيسة لابن العبرى نشره أبيلوس ولامى جـ١ ص ٢٨٧).

وكان جيمس الرهاوى المتوفى عام ٧٠٨م تلميذًا لساويرس سينجت أيضًا فى نفس الدير، ونصب أسقفا على الرها حوالى عام ٦٨٤م، وترك كرسيه عام ٦٨٨م، لأنه لم يستطع أن يقوم بإصلاح الأديرة فى أسقفيته، وقد اعتزل فى دير القديس جيمس فى قيسون بين حلب والرها، ولكنه تركه ليعمل معلما فى دير

يوسيبونا فى أسقفية أنطاكية، حيث «علم الترانيم الكنسية، وقراءة الكتاب المقدس بالإغريقية، وبعث اللغة الإغريقية التى كان قد أهمل استعمالها» (ابن العبرى: تاريخ الكنيسة جـ١ ص ٢٩١) وحين هاجمه إخوانه الذين لم يوافقوا على دراسة الإغريقية هاجر إلى دير «تل عيدا» حيث أعد نسخة منقحة من البشيتا(١٣)، أو النسخة السريانية للعهد القديم، وتشبه فى أهميتها النسخة التى تسمى فى اللاتينية vulgate، وأخيرًا عاد إلى الرها قبل موته بحوالى أربعة أشهر وبقى كتاب له اسمه Enchridiom يتناول العبارات المستعملة فى الفلسفة فى المتحف البريطانى (تحت رقم ١٢١٥٤).

وكان جورجيس الذى أصبح أسقف العرب عام ٦٨٦م تلميذًا لأثناسيوس البلوى، وترجم كل الأورجانون لأرسطو، وبقيت منه نسخ من المقولات والعبارة والتحليلات الأولى بالمتحف البريطانى (تحت رقم ١٤٦٥٩) ولكل منها مدخل وشرح.

وتشمل هذه الأسماء كل العصر الذى يقع بين الانشقاقين وبين الفتح الإسلامى، وتكفى لإظهار أن المجتمع الذى كان يتكلم السريانية ظل مجدًا فى دراسة منطق أرسطو وميتافيزيقاه، واهتم بالدراسات الطبية والعلمية وأن ذلك لم يكن على وجه التحديد نشاطًا عبقريًا أو أصيلاً، بل إنه كان فى أغلبه لا يزيد عن نقل لما وصل إليهم من النصوص، بأعداد ترجمات وتفسيرات وكتب شارحة لها، ولكن ذلك نفسه أدى مهمة خطيرة ولم يحدث الفتح الإسلامى أى تغير فى مجرى هذه الدراسات، ولم يتدخل الأمويون فى شئون المدارس.

وظل الباحثون السريان على ما كانوا عليه يعيشون معيشتهم منعزلين عن حكام العرب وربما لجأ رجال الدين الذين لا ضمير لهم، أو الغاضبين، إلى الخليفة يستعديه على أحد زملائه، فكان هذا أهم سبب للتدخل الذى يعطى المؤرخون له وصف الاضطهاد تلك كانت تجربة حنا نيشوع الذى أصبح بطريركًا نسطوريا عام ٦٨٦م فلقد شكاه أسقف نصيبين إلى الخليفة عبدالملك، فعزل وسجن، ثم قذف به من فوق صخرة، فلم تقتله السقطة، ولو أنها تسببت له فى

مرض شديد ولقد أشفق عليه بعض الرعاة؟ فآووه، وعالجوه حتى ذهب عنه المرض، فاعتزل بدير يونان قرب الموصل، ثم عاد إلى منصبه البطريركى بعد موت أسقف نصيبين، وبقى فيه إلى أن توفى عام ٧٠١م (ابن العبرى، تاريخ الكنيسة نشره أبيلوس ولامى جـ٢ ص ١٣٥ . ١٤٠) وكتب إلى جانب الصلوات والرسائل وسيرة داود كتابا فى التربية حول «الواجب المزدوج للمدرسة» باعتبارها من جهة مكانا للتأثير الدينى والخلقى، ومن جهة أخرى مدرسة لتعليم الدراسات الإنسانية(١٤).

وأصبح «مارأبها» الثالث مطرانا نسطوريا حوالى عام ٧٤٠م أى ٦٣٢هـ، فكتب شرحا على منطق أرسطو (انظر ابن العبرى جـ٢ ص ١٥٣.

وهنا نصل إلى العهد الذى بدأ فيه العالم يهتم بهذه الدراسات الفلسفية والعلمية، وبدأت تظهر الشروح والتعليقات باللغة العربية ولكن الدراسات السريانية لم تختف فى التو واللحظة وسيكون من المناسب أن نعد باختصار بعض الذين ظهروا فى العصور المتأخرة حتى أيام ابن العبرى المتوفى عام ١٢٨٦م. وينتهى بموته تاريخ الأدب السريانى ونحن نجد فى أخريات القرن الثامن يشوع دينا أسقف البصرة يكتب مدخلا للمنطق، وبعد ذلك بقليل كتب يشوع بخت مطران فارس فى المقولات (انظر المجلة الآسيوية عدد مايو . يونيه ١٩٠٦) أما حنين بن إسحق، وابنه، إسحق، وابن أخته حبيش، ورفقاء آخرون لهم فقد كونوا مدرسة للمترجمين أنشأها الخليفة المأمون فى بغداد، لينقل النصوص الفلسفية والعلمية الإغريقية وغيرها إلى اللغة العربية، وذلك عمل سنشير إليه مرة أخرى ولكن حنينا الذى كان مسيحيًا نسطوريًا انشغل أيضًا بوضع ترجمات من الإغريقية إلى السريانية، ولقد أعد أو راجع النسخ السريانية من إيساغوجى لفورفوريوس، ومن العبارة، وجزء من التحليلات، والكون والفساد، والنفس، وجزء من الميتافيزيقا، وكتاب الموجز لنقولا الدمشقى، وشروح الإسكندر الأفروديسى، والجزء الأكبر من رسائل جالينوس وديوسكورس وبولس الايجينى وبقراط؛ ووضع ابنه إسحق أيضًا ترجمة لكتاب النفس لأرسطو ومما له مغزى أن هذا الكتاب مضافا إلى شروح الإسكندر الأفروديسى بدأ حينئذ يحتل أهم مكان فى

الدراسات الفلسفية، وذلك لأن مركز الاهتمام بدأ يتحول من المنطق إلى علم النفس وألف يحيى بن ماسويه (المتوفى عام ٨٥٧م) حوالى ذلك الوقت كتبا طبية مختلفة بالسريانية العربية، وكان كحنين من جماعة العلماء التى جمعها العباسيون فى عاصمتهم الجديدة بغداد وعاصر هؤلاء من كتاب السريان «دنها» أو «ايباس» الذى جمع الشروح التى تشرح أورجانون أرسطو فى المنطق، و «ابزود» مؤلف المقالة الشعرية فى تقسيم الفلسفة، ثم بعد نسق من الكتاب الثانويين فى المنطق جاء ديونيسيوس (أو يعقوب) ابن صليبى فى القرن الثانى عشر الميلادى، فكتب شروحا على إيساغوجى والمقولات، والعبارة، والتحليلات الأولى وفى أوائل القرن التالى ظهر يعقوب بن شكاكو مؤلف مجموعة المحاورات التى يعالج الكتاب الثانى منها مسائل فلسفية فى المنطق والطبيعة والرياضيات والميتافيزيقا.

وتنتهى مجموعة الكتاب السريان بجريجوريوس برهبرايوس، أو أبى الفرج (ابن العبرى)، فى القرن الثالث عشر الميلادى وأن كتابه المسمى «أناسى العيون»(١٥) لموجز فى المنطق يلخص إيساغوجى ومقولات أرسطو والعبارة والتحليلات والجدل والسفسطة، أو يشرحها وأما كتابه «تدعيم الحكمة»(١٦) فهو مقدمة قصيرة للمنطق والطبيعة والميتافيزيقا واللاهوت وله كتاب ثالث هو «زبدة الحكمة»(١٧) وهو دائرة معارف فى فلسفة أرسطو، ويظهر هذا الكتاب أيضًا فى صورة ملخصة تحت عنوان «مسألة المسائل»(١٨) وكان هو الذى ترجم كذلك إلى السريانية ما كتبه ديوسكورس، وألف كتابًا عن مسائل حنين بن إسحق الطبية، وكتابًا فى الجغرافيا عنوانه «معارج الروح»(١٩) ومع أنه كان أعظم حجة فى السريانية، وظل قرونا عدة فى المكان الأول من الأهمية، لم يكن فى الحقيقة أكثر من جامع أنتج أعمالا لهاطبيعة دائرة المعارف تعالج البحوث التى قام بها السلف.

إن الأهمية الكبيرة للمجتمعات المسيحية التى تتكلم السريانية كانت لها، باعتبارها واسطة لنقل الفلسفة والعلم الإغريقى إلى العالم العربى ولم يكن ثمة تطور مستقل لهما فى الجو السريانى، وحتى اختيار المادة قد تم على يد الهلينيين، قبل أن تصل المادة إلى أيدى السريان وكان معلوما فى ذلك الوقت أن أساس الدراسات الإنسانية كان هو منطق أرسطو، وأنه ـ مثله مثل كل الدراسات

الأخرى فى أعمال أرسطو ـ كان يحسن أن يفسر تبعًا للشراح الأفلاطونيين المحدثين، أما فى الطب والكيمياء، فإن المنهج الذى فى مدرسة الإسكندرية كان يعتبر مرجعًا، بل كان فى أفضل صوره حين ينبنى على ما كتبه جالينوس وبقراط، وعلى تعاليم بولس الأيجينى فى طب الولادة، ولكن جانبًا صوفيًا كان فى علم الإسكندرية ممتزجًا بالتنظيم، حتى أن بعض العقاقير الخاصة كانت تؤخذ حين يكون بعض الكواكب فى صعود، وهلم جرا مما طبع الطب الإسكندرى ثم العربى بطابع شعوذة لم يكن فى صالحه؛ ولو أننا يجب أن نذكر أن نظرة الازدراء القديمة إلى العلم العربى باعتباره مجرد شعوذة قد أصبح يعبر عنها الآن باحتراس أكبر ونحن على استعداد للاعتراف بأن عملاً كثيرًا أصيلاً وقيمًا قد تم فى الطب والكمياء! ولو أنه من المحتمل أن ما كان فى مصر من بعد عن الروح العلمية Obscurantism قد عوق التطور المتصل للسنة الصحيحة المأخوذة عن جالينوس والأطباء الإغريق.

وبهذا نستطيع أن نفهم أن التوحيد والفلسفة والعلم الإسلامى قد تفرعت فروعها الغنية فى أرض كانت مشبعة بالثقافة الهلينية (نيكلسون: زهاد الإسلام لندن ١٩١٤ ص ٩) وقد كان انتقال الثقافة الهلينية من طرق خمس:

١ ـ النساطرة الذين احتلوا المقام الأول (جالينوس وبقراط)، باعتبارهما المعلمين الأولين للمسلمين، وأهم من نقل الطب.

٢ ـ اليعاقبة أصحاب الطبيعة الواحدة الذين كانوا يمثلون المؤثر الرئيسى فى تقديم أفكار الأفلاطونية المحدثة وصوفيتها.

٢ ـ الزرادشتيون الفرس، ولا سيما مدرسة جنديسابور، ولو أن هذه المدرسة كان بها عنصر نسطورى قوى.

٤ ـ الوثنيون الحرانيون الذين ظهروا فى وقت متأخر.

٥ ـ اليهود الذين يحتلون بهذه المناسبة موقفًا غريبًا، فلم يكن لهم أى اتصال بتقاليد الفلسفة الأرسطوطاليسية، وكانت مدارسهم فى سورا وفومباديتا مهتمة

بشريعتهم التقليدية، وبتأويل الكتاب المقدس فقط وبدأت الدراسات الفلسفية بعد ذلك عندهم، فكانت تؤخذ من الفلاسفة العرب ولكنهم شاركوا النساطرة فى الميل إلى الدراسات الطبية، حتى أن الأطباء اليهود يظهرون فى الأيام الأولى لبغداد ، ومع هذا يأتى ترتيبهم بعد النساطرة بلا شك وهكذا نجد ممن كتبوا فى الطب، وذكرهم الدكتور ليكليرك فى كتابه «تاريخ الطب العربى» المنشور بباريس عام ١٨٧٦م أسماء يضعها فى القرن العاشر الميلادى، كما نجد تسعة وعشرين مسيحيا، وثلاثة من اليهود، وأربعة من الوثنيين من حران مع أن ثلاثة مسيحيين فقط يظهرون فى القرن التالى ومعهم سبعة من اليهود وكان الطب فى ذلك الوقت يتحول أكبر التحول إلى أيدى المسلمين.

الهوامش

(١) المسعودي كتاب التنبيه والإشراف ص ١٧٠ - ترجمة كارادي فو في باريس عام ١٨٩٦.

(٢) Aristot: de anima. II. i. 412p. 6.

(٣) id. 412. pb. 5.

(٤) Aristot: Metaph. iii. 1043, a. 35.

(٥) Aristot, 11 ii. 413. b. g.

(٦) أحد روافد الخابور؛ والخابور من روافد الفرات.

(٧) نسبة إلى آريوس الإسكندرى الذى أثار نقاشا حادا حول علاقة المسيح بالله.

(٨) لم يرو التاريخ صلة بين النبى ﷺ وبين أحد النساطرة، إلا ما كان فى طفولته من لقاء بينه وبين بحيرا الراهب فى بصرى أثناء رحلة النبى إلى الشام ولا يمكن مع الطفولة والرحلة العابرة أن يكون قد أخذ عنه شيئا.

(٩) يقصد بهذه الكلمة: صحيح أو تقليدى أو معترف به عموما.

(١٠) قنسرين.

(١١) حاولت أن أعثر على كتاب بهذا الاسم فلم أستطع؛ ومن ثم فضلت أن أثبت ما جاء به المؤلف بصورته فى الأصل . (المترجم).

(١٢) De Hermeneuticies apud Syros. Leipzig. 1873.

(١٣) أو البسيطة وقد ترجمها ريولا أسقف الرها اليعقوبى من الإغريقية إلى السريانية.

(١٤) Cf. Assemsan Bo. iii, Part I. 154 and also an (Explanation of The Analytica).
id..

(١٥) The Pupils of the eyes.

(١٦) The Upholding of Wisdom.

(١٧) The Cream Of science.

(١٨) Business of businesses.

(١٩) The ascent of the spirit.

والأسماء العربية لهذه الكتب من وضع المترجم ولم يعثر على ترجمة عربية سابقة لهذه الأسماء.

الفصل الثانى

العهد العربى

كان الإسلام فى صورته الأولى ديانة عربية خالصة. ويظهر من الجانب الدنيوى من رسالة النبى محمد، أنه جهد فى جمع القبائل العربية فى الحجاز فى اتحاد أخوى، وفى أن يحد من عادة الرزية أو الغزاة أى قطع الطريق، وأن يخلق مجتمعًا منظمًا. وكان مرجع هذه الأهداف الدنيوية إلى تأثير المدينة فى النبى، وإلى الاعتقاد بأن تعاليمه الدينية لا يمكن أن تلقى انتباهًا جديًا إلا فى مثل هذه الجماعة. ولقد جابهته فى مكة معارضة دائمة ترجع فى أساسها إلى الغيرة، والنزاع القبلى، وهما يشكلان الحالة العادية للمجتمع البدوى، وكانت المدينة مدينة بمعنى يختلف تمامًا عما تدل عليه الكلمة حين تطلق على مكة، فقد تطورت حياتها إلى حياة مدنية وإن كانت بدائية دون شك فهى متقدمة جدًا عن الظروف فى مكة، وورثت تقاليد دستورية من المستوطنين الآراميين اليهود. وبدأ النبى فى المدينة يدرك الفرق الذى جاء عن التآخى بين الناس فى حياة اجتماعية منظمة، فى مقابل عدم التماسك الذى فى الحياة القبلية القديمة، ثم ما يتبع ذلك من فرق فى تكييف موقف كل من المجتمعين تجاه الدين. وهذا الفرق الأخير لا يرجع إلى الحياة المدنية، ولكنه كان يرجع مباشرة إلى التأثير اليهودى ولو أن الأحوال فى حياة المدنية كانت دون شك أكثر مناسبة لنشأة البحث النظرى فى أمور الدين مما كانت ظروف القبائل الأوغل فى البداوة. ويبدو أن العرب القدماء قد تقبلوا فكرة إله واحد أعلى، ولكنهم لم يبحثوا فيه إلا قليلاً، فهم لم ينظروا إلى الإله الأعلى باعتباره داخلاً فى مصالحهم الشخصية التى كانت تتعلق فقط بالآلهة القبلية الصغرى التى كان يتوقع منها أن

تنظر بعين العناية إلى الشئون القبلية، وكانت تلام لومًا شديدًا إذا بدا أنها مهملة فى رعاية مصالح مواليها. إن رجل الصحراء لم يكن يميل إلى التفكير الرفيع فى الإله كما ينسب إليه أحيانًا، ولم يكن يبدى أى تبجيل للأعضاء الصغار فى مجمع الآلهة. ولقد صادف النبى أعظم صعوبة فى فرض المحافظة على الصلاة بين العرب، ولا يظهر أنهم يحرصون عليها كثيرًا فى الوقت الحاضر. أما فى المدينة، فإن النبى اتصل برجال يختلف موقفهم من الدين عن ذلك كثيرًا، وكانوا يعطفون على المبادئ التى تعلمها من مصادر تشبه شبهًا كبيرًا ما أخذوا عنه من مصادر[1].

ولقد أضاف النبى من ثم جانبًا دنيويًا فى المدينة إلى العمل الروحى الذى شغل به من قبل. ولم يكن ذلك تغييرًا شعوريًا للموقف، وإنما كان توخيًا لعمل ثانوى بدا أنه يعود بأكبر نفع على ما قام به فعلاً من عمل. وإن مفتاح السر فى ذلك لفى السورة المدنية ٤٩ ـ ١٠: «**إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم**»، كان ذلك نداء إلى عرب الحجاز أن يكفوا عن التنازع، وأن يتحدوا فى رباط الأخوة. وأن مثل هذا الاتحاد من جانب الذين كانت عاداتهم ومثلهم ألصق بالحرب، فلا يميلون إلى فنون السلام، لابد أن يخلق موقفًا عدائيًا تجاه الذين ليسوا من هذا المجتمع. فهل كان هذا الموقف العسكرى جزءًا من خطة محمد؟ إن الجواب على هذا يجب أن يكون بالنفى، وإن المشروعات العسكرية للإسلام فى حياته الأولى لم تكن جزءًا من خطته الأصلية، وأن النبى وخلفاءه المباشرين من بعده قد أبدوا موقفًا مترددًا متشككًا فى هذه المشروعات. وواضح أنهم أرغموا على هذا الموقف إرغامًا، وأنهم لم يتجهوا إليه إلا مع التردد. وكما يقول لا مانس:

«لقد عمل القرآن على توحيد قبائل الحجاز. ونجحت تعاليم محمد فى تكوين جيش أكثر عددًا، وأحسن تنظيمًا من أى جيش آخر رآه شبه الجزيرة حتى ذلك الوقت. ولم تستطع هذه القوة أن تبقى وقتًا دون أن تقوم بعمل، أضف إلى ذلك أن الإسلام حين فرض على القبائل، انضوت هذه القبائل تحت لواء الدين الجديد، أو تجمعت ببساطة فى دولة المدينة التى كانت فى دور التكوين. وقد كان

تأليف القلوب يرمى إلى هذه الغاية. وأنهى الإسلام كل مظاهر الحياة البدوية، وقرر أن يقضى قضاء مبرمًا على أقل تقدير على عادة الرزية (قطع الطريق) التى كانت متأصلة فى هذا المجتمع ذى الفوضى القبلية. وكان لابد من انتظار رؤية الطوفان، وهو محجوز مؤقتًا، يفيض على أقاليم الحدود. فكم اعتمد محمد فى تحقيق غاياته على جهودهم؟ لقد أصبح من الصعب أن يدافع المرء عن هذا الرأى الذى حاز القبول بسهولة عظيمة حتى الآن». (لا مانس: مهد الإسلام، روما ١٩١٤، ص ١، ص ١٧٥).

كان الموقف العسكرى فى غزو مكة نتيجة حتمية لظروف قاهرة. كان المكيون أعداء معتدين، وارتضوا لأنفسهم موقفًا اضطهاديًا ضد الذين قبلوا الدين الجديد. وحين كانت قبيلة قريش التى ينتمى إليها محمد فى دور الصعود كان اعتناقها الإسلام ضروريًا لتقدم الإسلام فى الحجاز، لأن دفاع قبيلة قوية عن الإسلام كان أمرًا جوهريًا. وكان محمد نفسه شديد التعلق ببيت الله العتيق فى مكة، وهو البيت الذى ارتبطت به أسرته بروابط كثيرة. وإلى جانب ذلك كان محمد يرغب فى أن تتبعه قبيلته، لأن رسالته كانت إليها أولاً. ولو أن المعارضة المكية لم تنهزم، لما كان الدين الإسلامى أكثر من ديانة محلية فى المدينة، وحتى على هذا الوضع كان لابد أن يظل دائمًا على أهبة الدفاع. ولا شك فى أن الجهاد النظام إنما ينبنى على تقاليد هذه الغزوة، ولكن مثل هذه الحرب أقرب إلى المشروعات اللاحقة لغزو الأمم غير العربية، وهى المشروعات التى كانت نهاية تطور ما كان النبى نفسه ليتوقعه. وإن تحدى هرقل كان نفس الطابع فمع أننا ربما ملنا إلى قبول نص الحديث الذى رواه البخارى، فلا شك فى أنه ثمة بعض التحدى. فكان هرقل قد أتم إعادة فتح سوريا منذ وقت قريب، وقد شملت الأرض التى اكتسبها جزءًا كبيرًا من الصحراء السورية التى تشكل وحدة جغرافية مع بلاد العرب، وكان من بين رعاياه قبائل عربية ذات قرابة تربطها بقبائل الحجاز.

لقد أصبح الإسلام دينًا ذا طابع عسكرى لأنه انتشر بين العرب فى الوقت الذى بدءوا فيه يشتغلون بالتوسع والفتح، وبدأ هذا الاشتغال قبل أن يتخطى

محمد المرحلة الأولى الروحية الخالصة من رسالته. ويبدو أن السبب الوحيد فى أن الجهود العربية الأولى لم تلحقها الجهود الأخرى لحوقًا مباشرًا، أن العرب دهشوا لنجاحهم، فلم يكونوا على استعداد لجنى ثماره. ولقد تكونت جاليات عربية منذ وقت مضى فى الأرض المتنازع عليها حيث تتقابل الإمبراطوريتان الفارسية والبيزنطية، ولكن زحف هذه الجاليات تم تحت ستار السيادة الاسمية لأى من الدولتين الكبيرتين. واستقرت قضاعة. وهى قبيلة من العرب الحميريين فى سوريا، واعتنقت المسيحية، وعهد إليها الإمبراطور البيزنطى بالسيطرة العامة على عرب سوريا (المسعودى جـ ٣ ص ٢١٤ ـ ٢١٥)، وقد تغلبت قبيلة سليح على هذه القبيلة (نفس المرجع ٢١٦)، ثم تغلبت عليها مملكة غسان العربية، فاعترفت بإمبراطور بيزنطة سيدًا لها، على حين اعترفت مملكة الحيرة العربية بسيادة الملك الفارسى. وحين وقعت الاضطهادات على النبى فى مكة فيما بين ٦٠٤، ٦١٠م، استطاع العرب بقيادة المنذر أن يهزموا كسرى فرويز ملك فارس هزيمة منكرة، وكان قبل ذلك بسنوات قد قاد حملة موفقة لغزو سوريا. الإقليم البيزنطى. وأوضح هذا النصر للعرب أنه بالرغم من المظهر الأخاذ للإمبراطورية الفارسية بل والبيزنطية أيضًا على ما يظهر، كانتا موضع طعن، وأن أى جهد صامد ربما وضع ثروتهما بكل يسر تحت تصرف العرب.

إن الغزوات الإسلامية فى القرن السابع الميلادى تشكل نهاية نسق من التوسعات السامية الكبرى التى كان أول ما أشار إليه التاريخ منها هو ذلك الذى انتهى بإنشاء الإمبراطورية البابلية قبل المسيح بحوالى ٢٢٢٥ عامًا. وكانت القوة الدافعة لكل هذه التوسعات فى يد العرب الذين يمثلون أصل الجنس السامى، أى السكان الرحل إلى حد ما فى المرتفعات القاحلة فى غرب آسيا، وهم الذين كانوا يميلون دائمًا إلى نهب سكان الحواضر المستقرين المتمدنين فى وديان الأنهار وعلى سفوح التلال.

«إن النطاق الذى يفصل بين الجبل والصحراء وشواطئ الأنهار العظيمة والتلال المنخفضة قريبًا من البحر، كان هو حدود الحضارة (بالقوة وبالفعل) فى غرب آسيا. ومن نتيجة هذه الظروف أننا نجد فى غرب آسيا طوال التاريخ

تمييزًا قديمًا بين الزراع المتحضرين فى السهول والتلال الواطئة وبين البادين فى الجبل والصحراء. ويندر فى الممالك الكبيرة التى نشأت فى هذا الإقليم أن تمتد ذات سلطة وراء حدود المنطقة المزروعة. أما الجبل والصحراء، فهما عالم حر لا يستطيع المتحضرون فى أحسن الأحوال أن يطأوه إلا بقدم غير راسخة. وإن المجاورة القريبة لهذا العالم غير الخاضع بالنسبة لسكان الممالك المستقرين كانت تهديدًا مستمرًا. فهو إقليم فوضوى يمكن أن تهبط عليهم منه فصائل المغيرين عند وجود أى ضعف فى الحاجز الذى يفصل بينهما. أما فى أحسن الأحوال، فإن هذا الإقليم يضايق الحكومة إذ يكون مهربًا وأرضا للتعبئة لجميع أعداء النظام القائم. (بيفان: أسرة السلوقيين جـ ١ ص ٢٢).

والبدو هم الذين ظلوا يفضلون التنقل لأنهم يحتقرون الزراعة، ولا يميلون إلى الحياة المستقرة، ولاسيما حياة المدن. وهم ككل الأجناس التى فى مثل هذه المرحلة من التطور يجدون متنفسًا متشابهًا إذ ينشطون فى الحروب القبلية وحملات النهب، ونجدهم منذ بداية فجر التاريخ شديدى الرغبة فى ثروة المجتمعات المستقرة التى فى متناول يدهم، ويظهرون فى أقدم الوثائق بمظهر عصابات اللصوص. ولقد تلا الاستقرار فى بعض الأحيان حملات النهب، وتعلمت القبائل الغازية ثقافة من استقروا بين ظهرانيهم. وإن كل الجماعات السامية فيما عدا العرب قد استقرت هذا الاستقرار قبل القرن السابع الميلادى، وتميز كل واحدة من هذه المجموعات عن الأخرى، كما تتميز كلها من الجنس الأصيل بحسب المؤثرات الثقافية التى ترجع إلى السكان الأصليين فى الأرض التى دخلوها. ولقد بقى العنصر العربى نفسه بعيدًا عن كل ذلك، فكان البقية المثالية للظروف البدائية، ولو أنه لم يخل خلوًا مطلقًا من رد فعل هذه المؤثرات. وكان الشىء الوحيد الذى يحد من هجمات القبائل البدوية على هذه الأراضى المجاورة التى هى محل الطمع هو القوة العسكرية من جانب من يحاولون خلق حاجز لحماية المجتمع المستقر فى الأراضى الزراعية. وكان كل توسع عربى يرجع ببساطة إلى ضعف القوة التى تحاول أن تحول دونهم، فلم يكن يرجع إلى ضغط الجوع الناتج من فقر بلاد العرب، ولا إلى الحماسة الدينية.

وكانت الإمبراطوريتان اللتان على حدود المنطقة العربية فى القرن الميلادى السابع هما الإمبراطورية البيزنطية، والإمبراطورية الفارسية، وكانت كلتاهما فى كل مظاهرها غنية ثابتة الدعائم، ولكنهما كانتا فى الحقيقة قد أضعفتهما المؤثرات الخارجية والداخلية المتشابهة فى كلتيهما. أما من الخارج، فقد هزتهما الحروب بقوة خلال القرون، حيث كانتا تتنازعان السيادة على غرب آسيا. وتعرضت كلتاهما لهجمات خلفية من أعداء بربريين. وأما فى الداخل، فقد كان لكلتيهما تركيب اجتماعى سيئ للغاية، ولو أن التفاصيل تختلف فى كل منهما عنها فى الأخرى. ففى الإمبراطورية البيزنطية وقع حمل الضرائب الباهظة كله على الطبقات الوسطى Curiales، وكانت الجيوش مكونة من الغرباء المرتزقة. وفى الإمبراطورية الفارسية عطل النظام الطائفى المتزمت كل تطور طبيعى. وفى كل منهما كنيسة رسمية مشتغلة بالاضطهاد الفعلى، ومثيرة حفيظة قسم كبير من رعايا الدولة.

ولقد جاء الفتح العربى مفاجئًا تمامًا، ففى السنوات التى بين ١٤ و ٢١ من الهجرة (٦٣٥ ـ ٦٤١م) استطاع العرب أن يتملكوا سوريا والعراق ومصر وفارس، وهم مدينون للإسلام بالعمل الموحد الذى جعل هذه الفتوح ممكنة، ولكن المسلمين الأوائل الذين شاركوا النبى أعماله ـ ولو أنهم كانوا على رأس الجيوش ـ وقد دفعتهم الجيوش المتوسعة من ورائهم، وهم مترددون غير معارضين. وقد نظر كثير منهم إلى هذا النجاح الكبير بقلق حقيقى جدًا.. فحين رأى الخليفة الثانى عمر ذلك العدد الكبير من السجناء والأسارى من جلولاء ببلاد الفرس يفيض على بلاد العرب صاح: «اللهم إنى أعوذ بك من أولاد سبايا الجلوليات» (أبو حنيفة الدينورى: الأخبار الطوال).

ولقد كان المجتمع الإسلامى فى ذلك الوقت مكونًا من ثلاث طبقات:

١ ـ «المؤمنون الأولون»، أى الصحابة، أو أصحاب الرسول والمهتدون الأولون الذين وضعوا الإسلام فى المحل الأول وطمعوا فى أن يؤاخى هذا الدين مؤاخاة حقيقية بين المؤمنين، سواء أكانوا من العرب أم من غيرهم. وكان لهؤلاء المؤمنين خطرهم على قلة عددهم.

٢ ـ الجانب العربى المكون ممن اعتنقوا الإسلام حين ظهرت قوة محمد بعد فتح مكة، وقبلوا القيادة الإسلامية لأن محمدًا وخليفتيه الأولين من بعده كانوا فى قوة متزايدة، ولكن أولئك لم يكونوا حريصين على دين الإسلام. وربما ذهب هؤلاء إلى الحرب تحت لواء «أى قائد كفء» حالمًا يظهر لهم أن الإمبراطورية الفارسية والإغريقية ضعيفتان. وكان فى غير صالحهم أن يستتبع اتحادهم تحت لواء أى قائد اعتناق دين جديد. وعلى رأس هؤلاء العرب الدنيويين البيت الأموى من قبيلة قريش، والشىء الوحيد الذى جعلهم يبقون على عقيدة الإسلام فى نفوسهم أن النبى نفسه كان من قريش، فكانت هيبة الإسلام معناها هيبة قريش، التى أصبحت أرستقراطية. ومع أن الأمويين استطاعوا بهذه الطريقة أن يرضوا غرورهم الشخصى ـ وهو عامل قوى دائمًا فى النفسية نصف المتمدنة، حتى لقد استطاعوا أن يصلوا إلى قدر كبير من السيطرة على القبائل الأخرى ـ فإن ذلك ساعد حتى على استدامة الغيرة القبلية التى سادت قبل الإسلام، لأن سيادة قريش كانت تجابه معارضة من منافسين كثيرين. ولقد كان هذا الجانب العربى ولايزال فى الغالب ـ غير مبال بالدين.

«إن العربى الأصيل فى الصحراء شاك مادى فى قرارة نفسه، وسيظل كذلك. وإن ذكاءه الشديد الواضح اللماح إن كان ضيقًا نوعًا فهو يقظ دائمًا فى ناحيته الخاصة، فلم يكن محبًا للاستطلاع، ولا مصدقًا بالنسبة لغير الماديات والمحسوسات. وإن طبيعته التى تصطبغ بحب النفس والاعتماد عليها لم تجد مكانًا ولا حاجة لإله إن كان قويًا يقى عباده فهو يتطلب محافظة على الشعائر، وإنكارًا للنفس» (براون: تاريخ الأدب الفارسى جـ ١ ص ١٨٩ ـ ١٩٠).

ولم يكن العربى على استعداد لأن يعترف للغريب المقهور بالأخوة، ولو اعتنق الإسلام. وإن فتح البلاد الأجنبية كان يعنى بالنسبة له الحصول على ضياع واسعة غنية وعلى نفوذ غير محدود. وكان المغلوبون فى نظره قطين أرض، يستعملون كوسيلة لجعل الأراضى المستولى عليها أكثر إنتاجًا. وترك للمغلوبين أن يختاروا بين اعتناق الإسلام ودفع الجزية، ولكن الأمويين لم يشجعوا اعتناق الإسلام، لاعتبارهم ذلك ضارًا ببيت المال، ولو أن الحجاج بن يوسف القاسى

المكروه المتوفى عام ٩٥ أرغم حتى المهتدين إلى الإسلام على دفع جزية كانوا معفين منها بحكم الشريعة.

٣ ـ والطبقة الثالثة مكونة من الموالى، وهم المسلمون من غير العرب، ويعتبرون من الناحية النظرية إخوانًا للعرب، وعوملوا هذه المعاملة فعلاً من جانب المؤمنين الأولين، ولكنهم فى نظر العرب من طراز الأمويين يعتبرون قطينًا. وبالنظر إلى الانتشار الواسع للإسلام تزايد هؤلاء الموالى تزايدًا سريعًا، حتى أصبحوا غالبية عظمى فى العالم الإسلامى فى القرن الهجرى الثانى.

وكان الخليفتان الأولان من المؤمنين الأولين الذين كانوا أصحاب النبى فى هجرته من مكة. أما الثالث ـ عثمان ـ فقد كان كذلك من أصحاب النبى، ولكنه ضعيفًا، وكان ينتسب فوق ذلك إلى البيت الأموى الذى كان حينئذ يحتل مكان العنصر الأرستقراطى فى مكة. فلما لم يستطع أن يحرر نفسه من المحسوبية. وتلك نقيصة من نقائص العرب ـ جعل فتح سوريا ومصر والعراق وفارس غنيمة للطموحين من أهل بيته، وهكذا أصبح مسئولاً عن تحويل الدولة الإسلامية إلى الصبغة الدنيوية ولما اغتيل فى عام ٣٥ من الهجرة، ولى الخلافة من بعده على بن أبى طالب أحد المسلمين الأولين، وابن عم النبى، وزوج ابنته. ولكن الانقسامات الداخلية ظهرت عند استيلاء على على مقاليد الخلافة، فكانت هذه الاضطرابات حقيقة واقعة بأن العرب الدنيويين الذين كانوا تحت إمرة معاوية الأموى والى الشام رفضوا الاعتراف بخلافة على، واعتبروه وثيق الصلة باغتيال عثمان، أو أنه آوى قتلته على الأقل. وإن الخوارج من ناحية أخرى ـ وقد ادعوا أنهم يمثلون المؤمنين الأولين، وإن كانوا فى الحقيقة عربًا من شبه الجزيرة وأمصار العسكر الذين يحسدون الأمويين على قوتهم وثروتهم ـ قد عضدوا عليًا فى مبدأ الأمر، ولكنهم انقلبوا عليه بعد ذلك، وكانوا هم المسئولين عن اغتياله فى عام ٤١ من الهجرة.

وعند موت على أصبح معاوية خليفة، وأسس الدولة الأموية التى حكمت من عام ٤١ إلى عام ١٣٢ من الهجرة. وكانت الخلافة الرسمية طوال هذه الفترة عربية أولاً ثم إسلامية فى الدرجة الثانية فقط. وهذه الفترة هى العهد الذى

من تاريخ الإسلام، حيث توارى دين النبى فى الخلف، واعتبر العربى نفسه غازيًا يتسلط على رعيته. ولم يكن ثمة إجبار للرعايا على اعتناق الإسلام فى الحقيقة إلا فى عهد عمر الثانى (٩٩ ـ ١٠١هـ)، وإلا فإن اعتناق الإسلام لم يصادف تشجيعًا. وذلك لاعتباره ضارًا بالجزية التى تجبى من غير المسلمين. ولم تكن هناك محاولة لفرض اللغة العربية حتى خلافة عبد الملك (٦٥ ـ ٨٦هـ) الذى بدأ بسك عملة عربية، وكانت الدواوين والأعمال الرسمية تكتب بالإغريقية أو الفارسية أو القبطية، حسبما تقضى الظروف المحلية، ويبدو أن تحويل ذلك إلى اللغة العربية كان من اقتراح كتاب غير مسلمين. وحين أصبحت اللغة العربية أداة رسمية فى الشئون العامة كان ذلك سببًا فى تعميم استعمالها عند الناس، تحت دافع الراحة والمنفعة الشخصية. وكانت حتى ذلك الوقت تستعمل من جانب المهتدين إلى الإسلام فى الصلاة، أما الآن فلابد لكل من يتصل عملهم بجمع الضرائب أو إجراء العدالة من أن يتعلموها بدقة. ثم أصبح ذلك فيما بعد أمرًا فى غاية الأهمية، حين أصبحت العربية أداة عامة لتبادل الفكر فى العالم الإسلامى جميعه.

وكان العرب باعتبارهم حكامًا لسوريا على صلة بثقافة مكتملة تأثروا بها من طرق مختلفة: من تركيب المجتمع، إلى النظام الاجتماعى فى عمومه، إلى الفنون والصناعات والحياة العقلية. وكان النفوذ الإغريقى وثيق الصلة بهم، ولكن كان ثمة عنصر فارسى قوى على صلة بهم كذلك. ولما كان الرسميون المحليون فى سوريا قد تمرسوا جميعًا بالطرق المستخدمة فى الإمبراطورية البيزنطية، ظلوا يعملون فى وظائفهم، ولكون سوريا قاعدة للخلافة الأموية وقعت الخلافة تحت النفوذ الإغريقى. ومع كل ذلك نجد النفوذ الفارسى حتى فى أيام الأمويين قويًا جدًا فى التنظيم السياسى. لقد كانت الحكومات فى مصر وسوريا قبل ذلك إقليمية تعتمد على الحكومة المركزية فى بيزنطة وتتبعها، ويأتيها الموظفون من بيزنطة، ولاسيما فى الوظائف العليا، وكانت الحكومات الفارسية من جهة أخرى متكاملة فى نفسها، منظمة تنظيمًا كاملاً فى كل أجزائها، ومنها السلطة المركزية العليا. وكانت البنية السياسية للدولة الإسلامية، إلى حد ما ذات طابع تجريبى

٢٠٠٧ سلسلة الفكر

الفكر العربي ومكانه في التاريخ



تأليف: دي لاسي أوليري
ترجمة: دكتور تمام حسان
مراجعة: دكتور محمد مصطفى حلمي

تقديم

مؤلف هذا الكتاب هو ديلاس أوليرى المستشرق الأيرلندى الأصل، الذى كان أستاذاً فى جامعة برستول، وأتقن عدة لغات حديثة وقديمة مثل اللغة الفرنسية والألمانية والإغريقية واللاتينية والعربية والسريانية والعبرية والفارسية، الأمر الذى أتاح له فرصة الاطلاع على ثقافات مختلفة. وعندما كتب هذا الكتاب أراد أن يقول: إن الفكر العربى لم تنتجه دائمًا قرائح عربية، ولكن قام به بعض العرب وكثير من غير العرب الذين عاشوا بينهم وتحدثوا العربية، وأن ثقافة العرب مأخوذة من ثقافات أخرى. فالفلسفة الإسلامية فى تطوره هى طور من أطوار الفلسفة الهلينية، والتصوف الإسلامى أخذ من الأفلاطونية الحديثة.

وقد أثارت هذه الرؤى د. تمام حسان، فقام بترجمة الكتاب من الإنجليزية إلى العربية، لكى يتسنى لأصحاب الثقافة الإسلامية الاطلاع على هذه الأفكار والرد عليها. فالمترجم يرى أن الثقافات مجال من مجالات الأخذ والتقليد، ولا يعيب أمة أن تأخذ من غيرها، فالأمم تتأثر ببعضها مثلما تأثر الإغريق بالمصريين، وتأثر الرومان بالإغريق، وتأثر كلاهما بالفرس، وكان لهذا كله تأثير على العرب، ثم أخذت الثقافة الأوروبية عن كل هذه الأمم ومن بينها وأشدها تأثيرًا العرب.

إن مترجم هذا الكتاب أراد أن يلفت نظر أهل الثقافة الإسلامية للرد على الآراء التى أوردها المؤلف ومقارعة الحجة بالحجة والرأى بالرأى.

صدر هذا الكتاب فى طبعته الأولى عام ١٩٩٧ واختارته مكتبة الأسرة ليكون ضمن إصداراتها هذا العام.

تقديم

للثقافة فى أذهان الباحثين فهمان شهيران، يتفقان فى جزء من مفهومها، ويختلفان فى الجزء الآخر. فأما أول الفهمين فهو قائم بأذهان أصحاب الدراسات الإنسانية التى تهتم بدراسة حياة المجتمعات البدائية، وأهمها الأنثروبولوجيا، وأما الثانى فيلتزم به الناظرون فى الحياة الفكرية للشعوب المتقدمة. والثقافة فى نظر الأولين هى طريقة الحياة. وفى نظر الآخرين هى نتاج الفكر. وتشتمل الثقافة بالمعنى الأول على كل نواحى النشاط العادى كالعمل، والعبادة، والزواج، والاحتفالات، وكل ما يصدق عليه أنه من العادات والتقاليد، على حين تشمل الثقافة بالمعنى الثانى كل نواحى النشاط الفكرى كالفلسفة، والعلم، والأدب، والفن بفروعه المختلفة.

واللغة بالمعنيين السابقين كليهما وعاء الثقافة. فهى بالمعنى الأول تسمى العادات والتقاليد بأسمائها المختلفة، كما تضع أسماء لأدوات العمل وطقوس العبادة، ومراسيم الزواج والاحتفالات، ومن هنا أصبح لزامًا على طلاب الأنثروبولوجيا عند دراسة أى مجتمع بدائى أن يقدموا لهذه الدراسة بتعلم لغة هذا المجتمع، وبدراسة ما بها من مفردات تشير إلى النواحى المختلفة من النشاط العادى. واللغة بالمعنى الثانى تعبر عن الأفكار، وتمدها بالاصطلاحات الفنية، وتعكس على التفكير بها ما تتميز به عباراتها من دقة أو لبس، وما تتميز به من غنى أو فقر فى طرق التعبير ومرونة أو استعصاء على خلق المفردات الجديدة للأفكار الجديدة عن طريق الاشتقاق أو تطويع الكلمات الأجنبية لقوالب الصياغة بها، أو ارتجال الألفاظ على مثال هذه القوالب ارتجالا لا تكلف فيه ولا تعسف.

واللغة بكونها وعاء الحياة ووعاء الفكر أهم رابطة قومية تربط أبناء الشعب الواحد برباط العبارة المشتركة، والفهم المشترك، وأهم رابطة بالماضي تربط الأجيال المختلفة من الشعب الواحد برباط توارث هذه العبارة وهذا الفهم، وكل رابطة أخرى إلى جانب اللغة - كالتاريخ - المشترك والأدب والعادات - هي نتيجة من نتائج الشركة في اللغة. ولم تكن رابطة الدم - ولن تكون - في أي شعب من الشعوب أقوى من رابطة اللغة، ذلك بأن رابطة الدم هذه غامضة لا يمكن التعويل عليها، إذ لا يستطيع شعب من الشعوب أن يدعي نقاء دمه، ولا براءته من الدماء الدخيلة، بل لا يستطيع إنسان أن يدعي لنفسه نسبًا معينًا ثم يقسم على صحته يمينا برة، لأن صحة هذا النسب أو تلفيقه تخضع في الغالب لأسرار بيتية لا يعلمها، وعلاقات إنسانية ليس لديه سند منها أو دليل، ومن ثم لم يعد من المقبول أن يدعي العرب الشركة في الدم شركة تشملهم جميعًا، ولا تغادر منهم أحدا، ولكن من المؤكد أن بين العرب شركة في اللغة لا يفلت منها عربي واحد.

فالقومية العربية بهذا الفهم رابطة بين العرب أهم مظاهرها الشركة في اللغة. فمن تكلم العربية واتخذها لغة له، وعاش في المجتمع العربي عيشة العربي، وأحس بما يحس به العرب من ألم أو أمل فهو عربي، ولو كان فارسي الدم أو تركيه أو روميه، كذلك كان الفلاسفة والنحاة والفقهاء، الذين حفلت بهم الدولة العربية الإسلامية، بل كذلك كان سيبويه وأبو حنيفة وابن سينا وابن الرومي، مثلهم في ذلك مثل من طالت به الإقامة في بلادنا من الأجانب أو ولد فيها، فاكتسب جنسيتنا، فأصبح واحداً منا، نفخر بتفوقه لأنه نتاج بيئتنا.

هذه مقدمة لابد منها للرد على المؤلف «ديلاسي أوليري» الذي جعل عنوان كتابه هذا الذي نقدم له:

Arabic Thought and Its Place in History.

ولا يخفى من استعماله كلمة Arabic دون كلمة Arab أنه يقصد الإشارة إلى أن الفكر العربي الذي جعل موضوعًا للكتاب لم يكن Arab وإنما كان Arabic، أي أنه لم تنتجه بالنًا قرائح عربية، ولكنه كان فكرًا باللغة العربية قام به قلة من

العرب وكثرة من غيرهم، ولا تقتصر هذه الدعوى منه على أن تكون إشارة في العنوان، وإنما تصبح بعد ذلك تصريحًا في صلب الكتاب، حيث يقول في الفصل السادس: «وإنها لحقيقة غريبة أن الكندي أبا الفلسفة العربية كان من بين القليلين من أئمة الفكر العربي، الذين كانوا عربًا بالعنصر، فأغلب علماء العالم الإسلامي وفلاسفته جرى في عروقهم الدم الفارسي أو التركي أو البربري. ولكن الكندي بنة قبيلة كندة اليمانية».

والمؤلف يصر على ذلك، بل يتخذه ذريعة للطعن في العرب، والقول بأنه لولا الشعوب المسلمة الأخرى لما كان للعرب علم ولا فلسفة، فهو يقول في كلامه عن الكندي أيضًا: «ومما لا فائدة فيه أن ندعي أن تاريخ الفلسفة العربية يرينا ضعفًا في أصالة العقل السامي، لسبب واحد: هو أننا لا نجد واحداً من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندي عربيًا بمولده، وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامي».

ومغزى هذا الكلام واضحة جداً، فلقد تعود المستشرقون من قبل «أوليري» أن يرموا العقل السامي بعدم الأصالة، وهذه دعوى تنسب إلى الساميين عقلاً على الأقل، وإن لم يكن هذا العقل أصيلا - ولكن «أوليري» لا يرى في ذلك فائدة تفيد في الطعن على العرب، ومن ثم يوحي إلى المستشرقين بمطعن آخر أبلغ في إساءة مقاتل العرب، وذلك أن يسلب العرب أي تفكير فلسفي، ويجعل الفلاسفة من طينة غير طينة العرب تماما.

والرأي عندنا أن من لم يجر في عروقهم الدم العربي من علماء الإسلام، ولكنهم عاشوا في المجتمع العربي، وتكلموا العربية، وأحسوا بما كان يحس به العرب هم في الحقيقة عرب باللغة والمكان والإحساس، وكلها يعتبر من الروابط القومية أكثر مما يعتبر الدم، «وقد اجتمع هؤلاء جميعًا على غاية واحدة هي الرغبة الصادقة في خدمة لغة العرب وثقافة العرب، فكان كل واحد منهم عربي الفكر ولو كان غير عربي الدم والنسب» أو على حد تعبير أبي الحسن بن بشر الآمدي نقلاً عن أبا العباس محمد بن أحمد العمري النحوي:

كان على أعجمي نسبته فضيلة من فضائل العرب[1]

* * *

[1] العرب بين الحضارة والوحدة، للمترجم، ص ١٧٣.

والحياة في كل نواحيها مشترك بين الناس، يصدق ذلك على الأمم كما يصدق على الأفراد. ولم يزل الناس منذ قابيل وهابيل إذا لم يحصلوا على ما يريدون بالسلم وصلوا إليه بالحرب والغلبة. ولم يزل الإنسان يطمع فيما في يد أخيه الإنسان، إن لم يكن بدافع الحاجة فبدافع الأثرة.

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعله لا يظلم

وإذا حاربت الهمجية الأولى بالأظفار والأحجار، فقد خلقت المدنية من أظفارها سيوفًا، وحولت أحجارها من الأكف إلى المجانيق، كما حولت الحرب من عمل فردى إلى عمل جماعي وقومي، فعدت الأمة على الأمة، وأغارت الشعوب على الشعوب، واختلط هؤلاء وأولئك في صورة تجعل من المستحيل على أحد الفريقين ألا يعرف ما في يد الآخر، ثم يأخذه عنه بالتقليد والمحاكاة. ولم يزل ذلك أثرًا من آثار المخالطة، سواء أكانت هذه المخالطة نتيجة من نتائج الغزو أم أثرًا من آثار الجوار.

والثقافات مجال من مجالات التقليد والأخذ، وذلك أن ثقافة أي شعب إنما هي أمر متوارث على مر العصور، صالح للتبديل والتحويل قدر ما يتغير العرف والفكر. فإذا عرض لثقافة من الثقافات من المؤثرات ما هو صالح لأن يبدلها أو يعدلها، كان ما يلحقها من تبديل أو تعديل دليل حيوية ومرونة، لا دليل خسة وركود. ويصدق ذلك على الثقافات بالمعنيين السابقين جميعًا، ولقد قامت الدلائل على تأثر الإغريق بالمصريين، وعلى تأثر الرومان بالإغريق وعلى تأثر كليهما بالفرس وتأثيرهم فيهم، ثم على تأثير كل أولئك في العرب، ثم على أخذ الثقافة الأوروبية عن كل هذه الأمم، ومن بينها وأشدها تأثيرًا العرب. فإذا قال قائل: إن أمة قد أخذت عن أمة، فتلك سنة الحياة، وإذا كان فخر للأمة المعطية فلا عار على الأمة الآخذة، وإنما لها فخر الفهم والهضم والاستيعاب والإضافة. والإنسانية وحدة متفاعلة، وثقافتها كل لا يتجزأ، وإنما يضيف اللاحق إلى ما تركه السابق من كل الأمم والعصور.

غير أن هذه الحقيقة العليا التي لا تقبل الجدل لا ينبغي أن يلتوى بها بعض الكتاب، وأن يحتذوها لصالح ثقافة على حساب أخرى، على نحو ما تفعل طائفة

من المستشرقين. ولشد ما يحلو لهؤلاء أن يتلمسوا في الثقافات الشرقية - سواء في ذلك الهندية والفارسية والعربية وغيرها - أمورًا يتكلفون ردها إلى الفكر الإغريقي أو الروماني، ويتزيدون في ذلك حتى يوحوا إلى القارئ بفاعلية الغرب وانفعالية الشرق، ويدفعوه إلى اعتقاد تفوق الذهن الغربي وتواكل العقل الشرقي، وهم في سبيل الوصول إلى هذه الغاية يسوقون من الدعاوى والمغالطات ما لا قدرة للقارئ العادى على رده، فهو إما أن يقف منها موقف المسلم بها عن جهل، أو موقف المتحمس لما قرأ إما بدافع الإعجاب، أو بدافع الرغبة في الظهور بمظهر المطلع المثقف في غير لغته.

وصاحب هذا الكتاب من بين غلاة المستشرقين الذين يتلمسون في ثقافة العرب ما يرجون أن يردوه لأدنى شبه إلى ثقافة الإغريق أو الرومان، فالفقه الإسلامى في رأيه آخذ عن القانون الروماني، لأن العرب وجدوا في الأقاليم الرومانية المفتوحة أو ضاعًا فقهية أقروها، والفلسفة الإسلامية في نظره طور من أطوار الفلسفة الهلينية، لأن العرب بحثوا المشاكل الفلسفية التي بحثها الفلاسفة الهلينيون، والتصوف الإسلامي ذو روافد من الأفلاطونية الحديثة، لأنه اتفق معها في بعض الآراء، بل إن العقيدة الإسلامية نفسها تشتمل على عناصر هلينية، لأنها ارتضت بعض ما ارتضته المسيحية أو الفلسفة الهلينية. وينسى المؤلف أن فقه الإسلام مصدره الكتاب والسنة، وأن فلسفة الإسلام وإن بدأت في ظل مؤثرات هلينية قد اشتقت لنفسها طريقًا إسلاميًا خالصًا، وأنها ارتبطت بالبيئة الإسلامية برباط محكم، وأن التصوف الإسلامي وإن اشتمل على أفكار شرقية وغربية قد استمد وحيه من سيرة النبي (ﷺ)، وأن العقيدة الإسلامية قد بلغها رسول لم يتل قبل القرآن من كتاب ولا خطه بيمينه. نسى المؤلف ذلك، أو أغفله تناساه، ليعلى من شأن الإغريق الأوروبيين، أبناء قارته وبني عمومته وأسلافه المفكرين، وليحط من شأن العرب إما لدوافع عنصرية، أو دينية، أو لهما معًا.

والحق أن الثقافة العربية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام: أولها: أفكار تدور حول الكتاب والسنة شرحًا وتفصيلاً، وتتناول من أمور البيئة المسلمة أمورًا تتصل

بتنظيم هذه البيئة، وذلك كالتفسير والحديث والفقه وأصوله ودراسة الأدب واللغة وعلم جبرا. والعرب في هذه الطائفة من الأفكار أصحاب أصالة، لا يأخذون من الخارج شيئًا ذا بال، ولا يعتمدون عليه في شيء له خطر، إلا ما يدعيه بعضهم دعوى غامضة من تأثر النحو العربي بالتقسيمات والحدود لا بالتفصيلات التي في النحو الإغريقي، من خلال معرفة العرب بالنحو السرياني المتأثر بالإغريق في هذه النواحي. وثانيهما : أفكار إسلامية في الإلهيات؛ سواء في ذلك ما كان منها لأهل الشريعة وما كان لأهل الحقيقة، فأما أهل الشريعة أو أصحاب الفرق والمتكلمون فلا شك في انتفاعهم بالأقيسة الإغريقية المنطقية، لا لافتقار المادة الإسلامية إلى هذه الأقيسة، بل لأن المنطق كان سلاح المناظرين للإسلام من المسيحيين، فرأى المسلمون أن يدافعوا عن دينهم بسلاح مناظريهم. أما مادة الإلهيات عند هؤلاء فلم يرج في المجتمع الإسلامي منها إلا ما استوحى اتجاهه من الكتاب والسنة. وإذا نظرنا إلى أهل الحقيقة أو الصوفية، فإن موقفهم من ثقافة الإغريق يمكن فهمه إذا أخذنا في الاعتبار العداء الفكري الشديد بين الصوفية والمشائين، أو بين أصحاب الذوق وأصحاب النظر، أو بعبارة أخيرة بين أصحاب التجربة وأصحاب الفلسفة. وثالث أقسام الثقافة العربية: أفكار وآراء فلسفية، اتخذت نقطة ابتداء لها من فلسفة الإغريق، ثم اتضح للمسلمين شيئًا فشيئًا عمق الهوة التي بين هذه الفلسفة وبين الإلهيات الإسلامية، فاختطوا لأنفسهم طريقًا فكريًا خاصًا لا يتعارض مع الإسلام ولا يتطابق مع فلسفة الإغريق. ونمت فلسفتهم في هذا الاتجاه، حتى اضطر المدرسيون من فلاسفة المسيحية إلى أن يعلنوا سخطهم على بعض آرائها، لأنها ذات خطر على الأفكار المسيحية اللاهوتية. وكان مجال هذا الخطر هو النقط التي تختلف عليها الديانتان الإسلامية والمسيحية، وفي ذلك دليل على الصبغة الإسلامية الخاصة التي كانت لهذه الفلسفة. ولعل هذا القسم الأخير من أقسام الثقافة الإسلامية أقواها وشيجة بالتراث الإغريقي.

• • •

وحين قرأت هذا الكتاب لأول مرة راعني منه موقفه من الثقافة العربية، وشق عليَّ أن يقرأه بعض القادرين على قراءة اللغة الإنجليزية من العرب فيعتقدون ما

فيه من طعن على العرب، دون أن تكون لهم القدرة على رد آرائه، فمعظم الذين يقرءون الإنجليزية عندنا من غير المتعمقين في الثقافة العربية القديمة، ومن هنا لابد أن نتوقع منهم أن يكون موقفهم من آراء هذا الكتاب هو موقف القارئ العادي الذي ورد ذكره، لهذا قررت أن أترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية، وأن أعلق على ما يمكنني التعليق عليه من مغالطاته، ثم حين يصبح النص العربي في يد القراء، يكون من السهل على أصحاب الثقافة الإسلامية الذين لا يقرءون الإنجليزية أن يردوا على ما في هذا الكتاب بأكثر مما كان في طوقي أن أرد به في هذا التقديم.

على أنه لا يجدر بي أن أسلب هذا الكتاب حقه من الثناء، مهما كان ميالاً إلى التحامل على الثقافة العربية، ذلك أن المؤلف قد توافر له من الظروف ما كان كفيلاً أن ينتج كتابًا من الدرجة الأولى من حيث سعة الأفق الفكري، وغزارة المنهل الذي يستمد منه معلوماته. فالمؤلف مستشرق أيرلندي الأصل كان يعمل أستاذًا في جامعة برستول، فكانت لغته العلمية هي الإنجليزية، ولكنه كان يتقن إلى جانبها اللغتين الفرنسية والألمانية، وعددًا من اللغات الحديثة والقديمة في أوروبا والشرق، كالإغريقية واللاتينية والعربية والسريانية والعبرية والفارسية. فهذه مجموعة من اللغات المهمة لأي باحث يشتغل في ميدان كهذا. فأما اللغات الثلاث الأولى - الإنجليزية والفرنسية والألمانية - فهي وعاء الثقافة الحديثة، وهي ذات تراث حافل بما كتب عن هذا الموضوع وعن غيره، وأما اللغتان الإغريقية واللاتينية، فلا تقلان خطرًا في هذا الصدد، لأن أولاهما تشتمل على ما يرى المؤلف أنه المنبع الذي استمدت منه الثقافة العربية، وأما الثانية فلأنها عاصرت تفوق اللغة العربية ونقلت عنها، ونقلت منها، وقامت إلى جانبها حتى نهاية العصور الوسطى وبداية النهضة الأوروبية الحديثة. فلا مشاحة في أن الكثير مما يرد ذكره في التراث العربي يجد إيضاحًا له في إحدى هاتين اللغتين أو في كلتيهما. وأما اللغات الثلاث السامية المذكورة هنا - وهي العربية والسريانية والعبرية - فهي لغات الديانات والوحي، فكل نقاش يدور من قرب أو من بعد حول الدين لابد أن يعتمد على مادة مكتوبة بإحدى هذه اللغات. وأن العربية

والسريانية من بين هذه اللغات لتبرزان أكثر مما تبرز العبرية باعتبارهما لغتى ثقافة مهمتين جدًا، بل إن العربية من بين هذه الثلاث ظلت حقبة من الزمان تعتبر اللغة العلمية التي كان لابد لطلاب المعرفة في كل مكان من معرفتها وإتقانها. وأما الفارسية فقد اشتملت على تراث إسلامي لا يستهان به، ولا سيما في الحقل الصوفي. فإذا اجتمع لمؤلف كصاحب هذا الكتاب مثل هذا العدد من اللغات التي تتصل بموضوعه صلة خاصة، فلاشك في أن هذا يضع بين يديه من المصادر والمراجع ما لا يستطيع الكثيرون غيره أن ينتفعوا به. وتلك ناحية مهمة لا ينبغي إغفالها عند النظر في تقويم هذا الكتاب الذي بين أيدينا.

وإذا كان ذلك مهمًا بالنسبة إلى قيمة الكتاب نفسه، فلاشك في أنه أكثر أهمية بالنسبة لإضافة ترجمة هذا الكتاب إلى المكتبة العربية. ذلك بأن المؤلفين العرب القدماء والمحدثين على السواء لا يجمع الواحد منهم مثل هذا العدد من اللغات في حصيلته، وكتاباتهم على ما لها من قيمة وما بها من دقة وعمق تستشعر الحاجة إلى سعة الأفق وشمول النظرة وأن الكثير منهم ليتناول التراث العربي كما لو كان منعزلا عن التيارات الخارجية، مستقلاً بنفسه self contained لم يؤثر ولم يتأثر. أو يضع هذا التراث في إطار لا يبعد به كثيرًا عن هذه الصورة. ومن ثم يقعون في غلطة هي عكس ما أخذناه على صاحب هذا الكتاب، لأنهم يغالون في دعوى الاستقلال، ويغالي هو في دعوى التأثر والأخذ. فوضع هذا الكتاب في المكتبة العربية إلى جانب ما كتبه هؤلاء المؤلفون العرب سيمكن القارئ المدقق من الوصول إلى تقدير مدى تأثر الفكر العربي بالثقافة الإغريقية تقديرًا سليمًا.

أضف إلى ذلك إلى أن هذا الكتاب ينصف الفكر العربي - ولا يستطيع إلا إنصافه - حين يشرح الطريقة التي وصلت بها أفكار العرب إلى أوروبا الحديثة، وإن كان يغالي في موقف الأوروبيين في عصر النهضة من تعاليم الثقافة العربية، ويصورهم في صورة النقاد الذين يحجمون قصدًا عن الأخذ ببعض فروع هذه الثقافة، ولكنهم لم يكونوا نقادًا بقدر ما كانوا تلاميذًا. يفعل ذلك مثلا حين يتكلم عن سقوط الطب العربي في نظر الأوروبيين، ولكنه مع هذا لا يستطيع أن ينكر

أن الجامعات الأوروبية كانت تدرس هذا الطب باعتباره جزءًا من مناهجها. وأن الفلاسفة المدرسيين انقسموا في تفكيرهم إلى فريقين يحمل كل منهما اسم ابن رشد: فكان منهم «الرشديون» و «خصوم ابن رشد». ثم هو لا ينكر في مقدمة كتابه أن الفكر العربي «أصبح عاملاً مثيرًا فحول الفلسفة المسيحية إلى مسالك جديدة، وكاد يذيب اللاهوت التقليدي في الكنيسة، وأدى مباشرة إلى النهضة التي كانت الضربة القاضية لثقافة القرون الوسطى».

ولكون مؤلف هذا الكتاب مستشرقًا ينتمي إلى بيئة لا هي بالإسلامية ولا العربية، فإنه يثير في نفوسنا دواعي الانتباه حين نقرأ له رأيه في الفرق الإسلامية المختلفة. بل إنه يثير انتباهنا كذلك حين يتكلم في أعلام الفكر العربي بروح ليس لها موقف تقليدي من هؤلاء الأعلام، ولعل ذلك من حسنات هذا الكتاب أكثر مما هو من مساوئه، لأنه يعرض هذه الفرق وهؤلاء الأعلام من زاوية لا تتفق كثيرا لأتباع هذه الفرق والمتحمسين بهؤلاء الأعلام، ولأن المسلم منا ينظر بعين العطف إلى أبناء مذهبه في الدين، وبعين الإشفاق إلى أبناء المذاهب الأخرى. ومن ثم يصعب عليه عندما يريد البحث العلمي الذي لا يعرف العطف والإشفاق، أن يتخذ لنفسه موقفًا خلوًا من أي منهما.

وبعد، فهذا كتاب أقدمه للناشر بعد أن اقتنعت بأنه ينقص المكتبة العربية، لأن موضوعه على خطورته لا يستطاع الوصول إليه تامًا أبدًا في الكتب العربية. فإذا وصل المرء إلى جملة فلن يكون ذلك إلا بالجهد المضني في قراءة المطولات وانتخاب الموضوعات، وتمحيص العبارات.

والله أسأل أن يجعله بحيث قصدت به أن يكون نافعًا ومفيدًا، إنه هو - سبحانه - ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم النصير.

المعادي في يناير سنة ١٩٦١

المترجم

مقدمة

يتتبع التاريخ تطور البنية الاجتماعية التي يوجد المجتمع اليوم فيها، وثمة ثلاثة عوامل رئيسية تعمل في هذا التطور، هي: التسلسل العنصري القومي، واتجاه تيار الثقافة، وانتقال اللغة. وأول هذه العوامل فسيولوجي، ولا يتحتم أن يكون متصلاً بالعاملين الآخرين، على حين لا يرتبط كل من هذين العاملين بالآخر بصفة دائمة. وأهم عامل في تطور البنية الاجتماعية هو تناقل الثقافة، وهو ليس أمرا من أمور الوراثة، ولكنه يعود إلى الاتصال، لأن الثقافة تتعلم، وتستفاد بالتقليد، ولكنها لا تورث. ويجب أن نفهم الثقافة هنا في أعم معانيها لتشمل بها النظم السياسية والاجتماعية والتشريعية، كما نشمل بها الفنون والحرف والدين، والأشكال المختلفة للحياة العقلية التي تظهر في الأدب والفلسفة والميادين الأخرى، وهذه الأشكال جميعها متصل بعضها ببعض إلى حد ما، ولها طابع عام يشملها، هو أنها لا تورث من الأب للابن، بل تتعلمها في الحياة تعلماً. ولكن العنصر والثقافة واللغة يتشابه بعضها ببعض من حيث هي جميعًا متعددة النواحي، متشابكة الأطراف بالنماء، حتى أن مسلك انتقالها يبدو أشبه بخيط التف بعضه على بعض منه بنموذج منتظم. وتأتي النتائج من مجموعة متعارضة من الأسباب يصعب أن تحدد بينهما الآثار النسبية.

والثقافة الأوروبية الحديثة مشتقة من ثقافة الإمبراطورية الرومانية، التي كانت في نفسها مجموعة من النتائج التي تمخضت عنها مؤثرات متعددة. كانت الحياة العقلية الهلينية أقواها. ولكن هذه النتائج تفاعلت فأسفرت عن نظام متماسك عن طريق القدرة الرائعة على التنظيم، وهي قدرة تعتبر أبرز ما كانت تمتاز به تلك الإمبراطورية. وإن جميع الحياة الثقافية في أوروبا في القرون

الوسطى لتنمو فيها هذه الثقافة الهلينية الرومانية المأخوذة المدلة بعصب الظروف. وحين تبددت الإمبراطورية، أصبح مجموعة الثقافة عرضة لظروف مختلفة، في أماكن مختلفة، وأوضح مثال لذلك ما نلحظه من اختلاف بين الشرق الذي كان يتكلم الإغريقية، والغرب الذي كان يتكلم اللاتينية. أما مجيء التأثير الإسلامي بطريق إسبانيا، فلعله الحالة الوحيدة التي نجد فيها ثقافة أجنبية تدخل في التقاليد الرومانية، وتترك أثرًا فعالاً فيها.

والحق أن هذه الثقافة الإسلامية في أساسها وفي جوهرها جزء من المادة الهلينية الرومانية (١). بل إنه حتى علم التوحيد الإسلامي قد تحدد وتطور بواسطة منابع هلينية. ولكن الإسلام ظل مدة طويلة منعزلاً عن المسيحية، وحدث تطوره في بيئات تختلف عنها تمامًا، حتى ليبدو غريبًا عليها، أجنبيًا عنها، وتظهر أعظم قوة له في أنه قد عرض المادة القديمة في شكل جديد جدة تامة.

وسيكون من هم الصفحات اللاحقة أن تتتبع انتقال الفكر الهليني بطريق الفلاسفة المسلمين، والمفكرين اليهود الذين عاشوا في بيئات إسلامية، حتى نرى كيف أثر هذا الفكر في الثقافة المسيحية اللاتينية في القرون الوسطى، بعد أن تعدل بمروره بمرحلة تطور في المجتمع الإسلامي، وعدل بدوره الأفكار الإسلامية. لقد تغير كثيرًا في شكله الخارجي خلال القرون التي ظل فيها

(١) مثل هذه الدعوى العريضة ينضح بالتعصب ضد العرب والإسلام، ويتنافى مع ما للأمانة العلمية من احترام واجب. ولست أدري كيف يتجاهل المؤلف ما للقرآن - وهو أساس الثقافة الإسلامية - من خطر، ليدعي أن أساس هذه الثقافة هليني. وهو يتناسى ما للحديث من تأثير، ويدعي الصبغة الهلينية لكل ما جاء به الإسلام. أفكان من الأساس الهليني أن رفض المسلمون التماثيل والصور، وعزفوا عن ترجمة الأدب الإغريقي - وهو جماع ألوان الثقافة عند الإغريق؟ أو كان من الثقافة الهلينية ما جاء به عمر من أصول القضاء؟ أو يرى الرائي في الفن الإسلامي القائم على الزخرفة الهندسية، أو في العمارة الإسلامية التي ابتدعت لنفسها تطورًا خاصًا، أو في الفلسفة الإسلامية التي احترمت دائمًا كلمة التوحيد، أو في التصوف الإسلامي الذي اتخذ غار حراء نقطة بداية له، أو في الإلهيات الإسلامية التي رفضت التعدد والكلام في الذات، أقول: أو يرى الرائي أي أساس هليني لكل أولئك؟ الجواب عند تعصب المستشرقين!

معزولاً، حتى بدا نوعًا من أنواع الحياة العقلية، وأصبح عاملاً مثيرًا، فحول الفلسفة المسيحية إلى مسالك جديدة، وكاد يذيب اللاهوت التقليدي في الكنيسة، أدى مباشرة إلى النهضة التي كانت الصورة القاضية لثقافة القرون الوسطى، ولم يتغير في مادته الحقيقية إلا قليلاً جدًا، حتى أنه كان يستعمل نفس الفنون، ويفكر تقريبًا في نفس المشاكل التي كانت تفكر فيها الفلسفة الإغريقية التي نشأت مستقلة في ظل المسيحية اللاتينية، وسيكون من همنا أن نتتبع تاريخ الفكر الإسلامي في القرون الوسطى لتظهر العناصر المشتركة بينه وبين التعاليم المسيحية، وتعلل جهات الاختلاف.

ديلاسي أوليري

الفصل الأول

الصورة السريانية للهلينية

إن الموضوع الذي نعالجه في الصفحات التالية هو تاريخ انتقال الثقافة الذي حملت الفلسفة والعلم الإغريقيان بواسطته من بيئاتهما الهلينية إلى المجتمع الذي يتكلم السريانية، ثم إلى العالم العربي الإسلامي، ومن ثم وصلا في النهاية إلى المدرسيين اللاتينيين في أوروبا الغربية. أما أن هذا الانتقال قد حدث فعلا فأمر معروف حتى للمبتدئ في تاريخ القرون الوسطى، لكن كيف حدث وما المؤثرات التي دعت إليه والتعديلات التي حدثت في الطريق، فيبدو أن ذلك ليس معروفا بنفس الدرجة من الذيوع، وليس يبدو أن التفصيلات المبعثرة في مؤلفات مختلف أنواعها مما يسهل الحصول عليه بالنسبة للقارئ الانجليزي. ويقنع الكثيرون من المؤرخين بالإشارة العابرة إلى طريق هذا الانتقال ويفعلون ذلك أحيانا مع ارتباكات غريبة في الترتيب الزمني للأحداث يظهر منها أن مصادرها التي رجعوا إليها في مؤلفات لكُتّاب من القرون الوسطى كانت لهم معلومات ناقصة جدا جدا عن تطور الحياة العقلية بين المسلمين. فإذا تتبعنا طريقة القرون الوسطى في الإشارة إلى المصادر، فسوف نجد أحيانا أن الكُتّاب الذين كتبوا باللغة العربية يسمون أحيانا «عربا» أو «بربرا»، ولو أنه لا يوجد في الحقيقة فيلسوف منهم عربي من ناحية عنصره إلا واحدا، ولا نعلم إلا معلومات قليلة جدا عن سلالة أي من هؤلاء الكُتّاب فكانوا ينتمون إلى المجتمع الذي يتكلم العربية، والقليلون منهم هم الذين كانوا فعلا من العرب.

انتقلت الثقافة الإغريقية بعد التطور الهليني الأخير إلى خارج النطاق الإغريقي، فشملت جماعات من الناس كانوا يتحدثون السريانية أو القبطية أو

الآرامية أو الفارسية لغة وطنية. وقد نمت هذه الثقافة نموًا أقل في هذه البيئات الغربية، بل كان لها حتى ما يمكن أن نصفه بأنه نغمة إقليمية. وليس في هذا ما يتصل بمسألة العنصر. فالثقافة لا تورث باعتبارها جزءًا من الميراث الفسيولوجي الذي يرثه الطفل من أبيه، وإنما يجري تعلمها بالاتصال الناشئ عن الاختلاط، وبالتقليد، والتعليم، وما أشبه ذلك. ومثل هذا الاتصال بين الطوائف والمجتمعات - كالاتصال بين الأفراد - يجد عونًا له في استخدام لغة عامة، ويجد عقبة في وجود لغات مختلفة. وحالما فاضت الهلينية على المجتمعات التي كانت تتكلم لغات وطنية خارج العالم الإغريقي، بدأت تتعرض لبعض التعديل. وقد حدث كذلك أن هذه المجتمعات التي كانت تتكلم لغات وطنية أرادت أن تقطع صلتها بالعالم الإغريقي، لأن انقسامات دينية مريرة جدًا كانت قد حدثت وتسببت في خلق شعور بالعداء الشديد من جانب من كانوا يوصفون بأنهم ملحدون، وضد الكنيسة الرسمية في الإمبراطورية البيزنطية.

وعلينا في هذا الفصل أن ننظر في نقط ثلاث: أولاها: المرحلة التطورية الخاصة التي وصل إليها الفكر الإغريقي في الوقت الذي حدثت فيه هذه الانقسامات. وثانيتها: سبب هذه الانقسامات وميولها. والثالثة: في الاتجاه التطوري الخاص الذي اتجهته الثقافة الهلينية في جوها الشرقي.

فأول ما يواجهنا هو مسألة المرحلة التطورية التي وصلتها الهلينية. ولنا أن نعتبر هذه الحياة العقلية التي تتمثل في العلم والفلسفة، في الوقت الذي بدأت فيه الفروع الشرقية تبدي اتجاهًا محدودًا في التشعب. إن التعليم الإنجليزي - وهو يقع في معظمه تحت وطأة الأصول التي تعلمناها أيام النهضة - يميل إلى النظر إلى الفلسفة كما لو كانت قد انتهت بأرسطو، ثم بدأت مرة ثانية بديكارت بعد عصر طويل لا فلسفة فيه، كانت تعيش فيه أجيال متخلفة عن نسل الأقدمين لا تستحق أن ينظر إليها نظرًا جديًا. ولكن هذا النظر يخرق قانونًا أوليًا من قوانين التاريخ، يقرر أن الحياة جميعها مستمرة، سواء في ذلك حياة الهيئة الاجتماعية، والحياة العضوية للكائن الحي، ولابد أن تكون الحياة نسقًا لا ينتهي من الأسباب والمسببات، حتى أن كل حدث لا يمكن أن يفسر إلا من خلال سلفه

الذي جاء من قبله، ولا يمكن أن يفهم فهمًا تامًا إلا في ضوء النتيجة التي تأتي بعده. وإن ما نسميه القرون الوسطى ليحتل مكانًا مهمًا في تطور أحوالنا الثقافية التي هي مدينة بكثير للثقافة المنقولة التي جلبت من الهلينية القديمة خلال أوساط سريانية وعربية وعبرية. ولكن هذه الثقافة قد جاءت باعتبارها شيئًا حيًا ذا تطور مستمر لم ينقطع منذ ما نسميه العصر القديم. وعندما نمر بسلسلة المدارس القديمة الكبرى بهذه العصور المتأخرة يظهر فيها تعديل كبير. ولكن هذا التعديل نفسه برهان على الحياة. فالفلسفة كالدين، تتمتع بحيوية حقيقية، ومن ثم لابد لها أن تتغير، وأن تكيف نفسها بكيفية الظروف المتغيرة والمطالب الجديدة. وهي لا يمكن أن تظل خالصة وفية لماضيها إلا حيث تكون حياتها متكلفة غير حقيقية، تقع في جو مدرسي بعيد كل البعد عن حياة المجتمع في عمومه. ولا شك في أن أية فلسفة أو دين يمكن أن يعيش في مثل هذا الجو صافيًا لا شائبة فيه. ولكن هذه الحياة غير مثالية بالتأكيد. فلابد في الحياة الحقيقية من وجود كثير من الأمور التافهة، وبعض ما يوصف فعلا بأنه فاسد. وهذا لابد لأي دين أو فلسفة تعيش وتؤدي وظائفها المناسبة أن تمر بتغييرات كثيرة، وهذا صادق بالطبع على كل الصور الأخرى للثقافة. وربما كان من الحق أن بلدًا ما سعيد لأنه لا تاريخ له، ولكن هذه هي السعادة الهادئة سعادة النبات الذي لا عقل له وليست متعة الوظائف العليا للكائن العاقل.

فإذا نظرنا إلى نقل الفلسفة الإغريقية إلى العرب، فسنرى أن الفلسفة لا تزال قوة حية، تتكيف بكيفية الأحوال المتغيرة، ولكن دون انقطاع في استمرار حياتها. فلم تكن كما هي الآن دراسة مدرسية يسعى وراءها جماعة من المتخصصين فقط، ولكنها كانت قوة حية تهدي الناس في أفكارهم عن الكون الذي يعيشون فيه، وتسيطر على اللاهوت والقانون والأفكار الاجتماعية. ولقد ظلت قرونًا عدة يتشبع بها الجو الذي تثقفت فيه آسيا الغربية وعاشت. اعتنق الناس المسيحية، فاشتغلت عقولهم حينًا من الدهر بالمسائل الدينية، ولكن كان من المحتم بعد ذلك أن تستعيد الفلسفة قوتها، وأن يعيد الناس النظر في العقيدة المسيحية لتلائمها، ثم أصبح هؤلاء الناس مسلمين بعد ذلك، فرأينا الدين مرة

أخرى يضطر بعد ردح من الزمان إلى أن يعين نفسه بملاحقة الفلسفة السائدة. وليس لنا اليوم مذهب فلسفي مسيطر كما كان في الماضي، ولكن عندنا قدر معين من الحقائق، والنظريات العلمية يتكون منها أساس الحياة العقلية الأوروبية الحديثة، حتى ليجد المدافعون عن الدين من الضروري لهم أن يوفقوا بين تعاليمهم وبين ما تتضمنه هذه الحقائق والنظريات من قواعد.

ولكن المهم هو أن المعلمين المسيحيين حينئذ بدءوا ينشئون صلة بين أنفسهم وبين الفلسفة، حتى إذا فعل المسلمون مثل فعلهم في المستقبل، اضطروا إلى الاعتراف بالفلسفة كما وجدوها فعلاً في أيامهم، ولم يصبحوا أفلاطونيين أو أرسطوطاليسيين بالمعنى الذي نفهم به التعلقين في أيامنا هذه. ولقد تغيرت الفلسفة السائدة في تلك الأيام عما كانت عليه في القديم، فلم يكن مرجع ذلك إلى أن المتخلفين الذين عاشوا في ذلك الزمان لم يفهموا النظريات الخالصة لأفلاطون وأرسطو، بل لأنهم أخذوا الفلسفة بجد وإخلاص مأخذ تفسير للكون ولمكان الإنسان فيه، حتى اضطروا إلى تعديل أفكارهم في ضوء ما اعتبروه معلومات حديثة، وتغيرت الأفكار لتناسب مجرى التجربة الإنسانية.

ولقد اهتمت الفلسفة كثيراً منذ أيام أفلاطون بالنظريات التي عنيت عناية مباشرة إلى حد ما بتكوين المجتمع، فقد كان مفهوماً أن جزءاً عظيماً من حياة الإنسان وواجباته وصالحه العام وثيق الصلة بعلاقاته بالمجتمع الذي يعيش فيه، ولكن ما كان أسرع ما نظر الناس بعد أرسطو إلى الظروف العامة في النظام الاجتماعي باعتبارها قابلة للتغيير العميق: فلقد حلت الإمبراطوريات ذات الإدارة المنظمة جداً محل المدينة التي كانت تحكم نفسها بنفسها في صورة دولة في الزمن القديم، وكان على الحياة الاجتماعية أن تتلاءم مع هذه الظروف الجديدة. فالمواطن في الإمبراطورية الرومانية مواطن بمعنى مختلف تماماً عن معنى المواطن في الجمهورية الأثينية. لقد اعترفت الفلسفة الرواقية التي نشأت في ذلك الوقت المتأخر بالظروف الجديدة، وتكيفت المدارس الأخرى كذلك بكيفية هذا الفهم في الوقت المناسب، وكان من أوليات النتائج لهذا أن وجد الميل إلى الفلسفة التلفيقية eclecticism، وإلى الجمع بين أفكار المدارس المتعددة، وأن

هذه النظرة الجديدة - التي كانت أوسع أفقاً، ولكنها ربما كانت أكثر ضحالة في النواحي الأخرى - قد اضطرت الناس إلى أن يقفوا موقف الغزاة الفاتحين، بدلاً من الموقف الوطني المحلي. وتعرض الدين اليهودي لتغيرات مشابهة تماماً فرضت عليه فرضاً، فاليهودية الهلينية التي كانت في مبدأ العهد المسيحي تهتم بالإحساس الإنسانية، وتعتبر الشعب الإسرائيلي في الأساس وسيلة لهداية الإنسانية في عمومها. هذه اليهودية الهلينية هي التي أنتجت في النهاية القديس بولس وفكرة التوسع في الكنيسة المسيحية، على حين رجعت اليهودية التقليدية Orthodox، أي اليهودية الإقليمية في فلسطين، إلى موقفها العنصري تحت ضغط ظروف رجعية ضد التقدم السريع للهلينية من جهة، وظروف سياسية في داخلها من جهة أخرى.

ولقد كانت الديانات الوثنية القديمة أشتاتاً محلية لا يستطاع توحيدها في دين عالمي إلا بواسطة مذاهب عقلية توفق بين خلافاتها، ولم يحدث أبداً أن يكون ديناً واسع الانتشار من عقائد محلية إلا بواسطة نوع من التفكير العقلي في أصوله. ولقد تسببت توحيد المعتقدات في نفس الوقت أحياناً في خلق هذا التفكير في الأصول الدينية، كما كانت الحال في وادي النيل والعراق في الأزمان القديمة. وحين يتم التفكير في هذه الأصول الدينية يؤثر تأثيره التحللي بسرعة زائدة على المعتقدات المحيطة الأخرى. وحين ارتبطت شعوب ودول بعضها ببعض في الإمبراطورية الإغريقية، التي كانت متماسكة من الناحية العقلية في مدنية مشتركة برغم انقسامها في الظاهر إلى ممالك متعددة منعزلة - وكذلك كانت الحال في الوحدة الوثيقة في الإمبراطورية الرومانية التي لحقتها - اضطرت الفلسفة بالتدريج إلى أن تسلك مسلك اللاهوت النظري العقلي، فحملت لنفسها هذه المطالب الخلقية والمذهبية التي تنسبها عموماً إلى الدين على حين قصرت الديانات المحلية همها على مجرد القيام بالشعائر. وهكذا رأينا الفلسفة الهلينية في القرون الأولى من العهد المسيحي تتخذ صورة نوع من الدين ذي نغمة خلقية [illegible] وجدانياً واضحاً، وكانت هذه الفلسفة الدينية تلفيقية Eclectic [illegible] مبنية على أساس من الأفلاطونية.

وحين كان الفلاسفة يبنون مذهبًا توحيديًا وخلقيًا، ويأملون أن يصلوا من وراء ذلك إلى خلق دين عالمي، كان المسيحيون يحاولون عملاً مماثلاً له اتجاهات مختلف عن ذلك. لم يكن الذين اعتنقوا المسيحية في مبدئها في عمومهم من الطبقات المثقفة، فكانوا يشكون شكًا واضحًا في علْية القوم، ويكرهونهم، كما فعلوا مع الغنوصيين، أو على الأقل مع الغنوصيين فيما قبل مارقيون، الذين كانوا يتعالون عليهم. ولكن هذه النظرة تغيرت بالتدريج، حتى لنرى أمثال جوستين مارتير Justin Martyr الذي تثقف ثقافة فلسفية، ومع هذا وجد أنه من الممكن أن يوفق بين العلم في أيامه وبين العقيدة المسيحية، ولقد كان المسيحيون في روما وفي إفريقية وفي بلاد الإغريق أقلية محتقرة، تتكون أساسًا من الطبقة الأمية، ويتجاهلهم كُتّاب أيامنا هذه برهة. ولقد اضطروا - كما اضطر اليهودي في القرون الوسطى في حيه الخاص به ghetto من كل مدينة - إلى أن يعيشوا عيشة منعزلة، متروكين لوسائلهم الخاصة، أما في الإسكندرية - وإلى درجة أقل في سوريا - فقد كان موقفهم أشبه بموقف اليهودي الحديث في البلاد الأنجلوسكسونية، ولو أنهم كانوا مكروهين، وأحيانًا عرضة للاضطهاد. وكان هؤلاء يخضعون للنفوذ الثقافي في المجتمع الذي يحيط بهم: لذلك تعرضت أفكارهم لعوامل التحلل، وحين بدأت النهضة المسيحية في النهاية كانت هذه الديانة إلى حد كبير قد أعيد تشكيلها تحت ضغط المؤثرات الهلينية، كما أعيد وضع لاهوتها في اصطلاحات فلسفية. وهكذا انتقل قدر عظيم من المادة الفلسفية تحت ستار اللاهوت إلى يد الوطنيين سكان الأراضي الداخلية في غرب آسيا.

ويشير المسعودي الكاتب العربي إلى أن الفلسفة الإغريقية ازدهرت في أثينا أول الأمر، ولكن الإمبراطور أغسطس حولها عن أثينا إلى الإسكندرية وروما، وأن ثيودوسيوس جاء من بعده فأقفل المدارس في روما، وجعل الإسكندرية مركز العالم الإغريقي[١] ومع أن هذه العبارة فيها مبالغة، فهي تحمل في طيها بعض الحق، حيث تظهر الإسكندرية في مظهر مدينة تصبح بالتدريج أهم دار للفلسفة الإغريقية. ولقد بدأت الإسكندرية تحتل مكان الصدارة حتى في أيام بطليموس

في النشاط العلمي باعتباره متميزًا عن النشاط الأدبي الخالص، فقد كانت لها موضع الأهمية العظمى في مبدأ العهد المسيحي، وبقيت مدارس أثينا مفتوحة حتى عام ٥٢٩ من الميلاد، ولكنها كانت حينئذ قد فقدت صلتها منذ زمن طويل بالتقدم العلمي. وتمنحنا روما كذلك فلاسفة كبارًا حتى في عهد متأخر، ولكنهم مولود في المشرق، ولكن بالرغم من أن هؤلاء صادفوا ترحيبًا واستماعًا فإن الثقافة الرومانية كانت أكثر اهتمامًا بالفقه، الذي كان حقًا هو الفلسفة الثورية الرومانية الخالصة التي وضعت قانون جوستنيان. وكانت لأنطاكيا كذلك فلسفتها، ولكن أهميتها لم تزد أبدًا عن أن تكون ثانوية.

ومن خلال ما يمكن أن نطلق عليه العهد الإسكندري احتلت المدرسة البطلمية أيضًا مكان الصدارة. حقًا إنها تحولت إلى درجة كبيرة عن الطبيعة المدرسية القديمة، عن طريق إدخال أفكار نصف صوفية نسبت إلى فيثاغورث، ثم في زمن لاحق عن طريق الاندماج في المدرسة الأرسطوطاليسية المحدثة. ويمكن الرجوع بالأفكار الفيثاغورثية في النهاية إلى مصدر هندي، ولاسيما فيما يخص أفكارًا مثل مذهب الوجود الوهمي للمادة، وترد هذه الأفكار في الفلسفة الهندية تحت اسم «مايا»، ثم مذهب تناسخ الأرواح، وهو يرد تحت كلمة «سامسارا». إن الفكر الأيوني الحقيقي كما يظهر في فلسفة ديموقريطس وأخرين من المفكرين الأيونيين الأصلاء كان فكرًا متميزًا بالمادية، ولكن أفلاطون فيما يظهر أدخل فيه مادة أجنبية، ربما كانت هندية، بل ربما أدخل بعض الأفكار المصرية كذلك. ونحن نعلم أنه كان ثمة نقل لأفكار شرقية أثرت في الهلينية، ولكنا لا نعلم إلا القليل جدًا عن التفاصيل. ولا شك في أن أفلوطين والأفلاطونيين المحدثين كانوا صوفيين عميقين، وأنهم أخذوا - بلا حساب - من مصادر شرقية اختفى بعضها تحت ستار نسبته إلى فيثاغورث بحكم بقائه زمنًا طويلاً في بلاد الإغريق.

ونحن نجد في أوائل القرن الثالث الميلادي ما يعرف باسم الأفلاطونية المحدثة، ونشير عبارة نموذجية في الفصل الثالث عشر من كتاب جيبون «تدهور الإمبراطورية الرومانية وسقوطها» إلى الأفلاطونيين المحدثين باعتبارهم «رجالاً من ذوي الفكر العميق والتطبيق الصارم، ولكن أعمالهم - بسبب الخطأ في فهم

[illegible] الحقيقية للفلسفة - تساهم في التقدم بالفهم الإنساني أقل مما تساهم في إفساده. ولقد أهمل الأفلاطونيون المحدثون المعرفة التي تتناسب مع وضعنا [illegible]، كما أهملوا حقل علم الأخلاق والطبيعة والرياضيات، وذلك في الوقت الذي أجهدوا فيه قوتهم في المناقشات اللفظية في الميتافيزيقا، وحاولوا أن يكشفوا عن أسرار عالم الغيب، ودرسوا أرسطو وأفلاطون ليوفقوا بين آرائهما في موضوعات لم يكن أحد هذين الفيلسوفين أقل جهلا بها من بقية بني آدم». ومع أن هذا الاقتباس يغلب فيه لون التحامل الغريب الذي يمتاز به جيبون، فهو يمثل الموقف العام حيال الأفلاطونية المحدثة تمثيلا معقولا. وربما أمكن صدقه بنفس الدرجة على كل حركة دينية رآها العالم إلى الآن.

وكان الأفلاطونيون المحدثون نتيجة - بل ربما صح القول بأنهم كانوا نتيجة حتمية - للميول التي كانت سائدة منذ أيام الإسكندر، ولاتساع الأفق الفكري، وضعف الاهتمام بالحياة المدنية القديمة. فلقد حاول الفلاسفة الأولون أن يخلقوا المواطن الصالح، ولكن المواطنين الصالحين تحت الظروف الإمبراطورية لم يكونوا محل طلب بقدر ما كان الرعايا المطيعون. وثمة دلالات واضحة طوال هذا العهد على الميل الجديد في الفكر، وهو ميل ذو طابع لاهوتي محب للخير، يرمي إلى خلق رجال أخيار أكثر مما يرمي إلى خلق مواطنين نافعين. وإن أنظار «فيلون» الأفلاطوني المحدث اليهودي لتقدم لنا دلالات واضحة على هذه الميول الجديدة كما ظهرت في الإسكندرية. ويظهر لنا منه ميل توحيدي كان موجودًا في الحقيقة عند أوائل الفلاسفة. ولكنه الآن يصير بالتدريج موضع تأكيد كلما أصبحت الفلسفة لاهوتية في أنظارها. ولو أنه لا شك في أن ذلك يرجع في هذه الحالة إلى الدين الذي كان يعتنقه. فلقد قال بوجود إله واحد قدير لا يجرى عليه التغيير، وليس ذا شهوة أو هوى، وهو مخالف تمام المخالفة لعالم الظواهر، باعتباره العلة الأولى لكل موجود، وهذا توحيد فلسفي يمكن أن يتناسب مع العهد القديم، ولكنه لا يصدر عنه بالطبع. وأن المذهب القائل إن الحقيقة المطلقة علة ضرورية لكل ما هو نسبي، أو هي شبه كنقطة الارتكاز التي تطلبها «أرشميدس» ليقف فيها كيما يحرك الأرض، هي المذهب الذي مالت إليه الفلسفات جميعًا،

ولاسيما المدرسة الأفلاطونية. ولكن مادام التسبيب يستدعي التغير إلى حد ما فإن العلة الأولى لا يمكن أن تعتبر خالقة للعالم خلقًا مباشرًا، وإنما يعتبر المصدر الأزلي للفيض الأزلي الذي تظهر به قدرة العلة الأولى على خلق الكون [illegible] يشتمل عليه. والملامح الجوهرية لهذه التعاليم هي الوحدة المطلقة للعلة الأولى وكونها حقيقة مطلقة وأزلية ومخالفة للحوادث، وكل ذلك يرفعها فوق [illegible] الأشياء التي يمكن أن يعرفها الإنسان، وأن الفيض الفعال الذي لا ينقطع [illegible] والذي هو أزلي كمصدره - ولو أنه يعمل في حدود الزمان والمكان - هو [illegible] الذي سماه فيلون «الكلمة» Logos.

[illegible] إن هذه النظريات كانت - إلى حد كبير - تعبيرًا عن النتائج المنطقية [illegible] الأفلاطونيون يقتربون منها حينئذ. فإن مما يثير الدهشة أن «فيلون» لم يكن له نفوذ كبير. ولا شك في أنه كان ثمة ميل إلى اعتبار هذه التعاليم في [illegible] محاولة لقراءة معنى أفلاطوني في العقيدة اليهودية. ومن المؤكد أن الاهتمام العظيم الذي وجهه إلى تأويل العهد القديم والكتب المدافعة عن اليهودية، [illegible] من أن يمنع مؤلفاته من أن تحظى باهتمام جدي من القراء غير اليهود. [illegible] مع أن أفكاره عن التوحيد وطبيعة الإله كانت هي التي تميل إليها الأفلاطونية المحدثة، فهي تمثل أيضًا اتجاهًا يهوديًا إن لم يبدأ من نقطة بداية [illegible]. فقد كان حينئذ تحت نفوذ هليني، حيث يعمل على خلق فكرة عن الإله [illegible] ويحرج النصوص التي يفهم منها شبه بين الله وبين الناس في العهد القديم، ويقول بوجود فيض أو «حكمة» لله باعتبار ذلك واسطة في الخلق والوحي. ولا شك أن «فيلون» أو مدرسة فيلون، اليهودية الهلينية، مسئول [illegible] الكلمة، الذي يظهر في أجزاء من العهد الجديد تحت اسم القديس يوحنا، ولكن له كذلك نفوذ على الفكر اليهودي في «الترجوم»، حيث لم يعد الفيض الفعال الصادر عن العلة الأولى يبدو في صورة «حكمة الله» بل في صورة «الكلمة». ولا يظهر أن «فيلون» كان له أي تأثير على مجرى الفلسفة الإسكندرية في [illegible].

إن الاتجاهات التي كانت توجد في أعمال «فيلون» كانت تعمل أيضًا على انتشار الفكر الإغريقي خارج الدوائر اليهودية، حتى ليبدو من جميع مدارس الفلسفة موقف محدد في إثبات وحدانية الله، وقدرته، ومخالفته للحوادث، باعتباره مصدرًا وعلة للكون، وكان ذلك اعترافًا بوحدة صورة الطبيعة، وضرورة تفسير السبب في هذه الوحدة. أما الطوائف الغنوصية التي كانت ذات أصل فلسفي، فإنها تقبل فكرة العلة الأولى ببساطة - ولكنها - لكونها قبلتها على مستوى يعلو على النقص والتغير تقترح فيوضات متوسطة تفسر بها إيجاد الكون الناقص المتغير وصدوره عن هذا المصدر الأول الذي هو بنفسه كامل غير متغير. وإن العبارات التي يصفون بها هذه الفيوضات المتعاقبة التي يكون كل منها أقل كمالًا من مصدره، والتي تنتهي بإيجاد العالم الذي تدرك فيه الظواهر تختلف باختلاف المذاهب الفلسفية الغنوصية، وهي غالبًا ساذجة إلى درجة كافية، وتظهر منها المبالغة في نظرنا، وكثيرًا ما تأخذ من المسيحية أو اليهودية، أو الديانات الشرقية الأخرى التي كانت حينئذ تستلفت نظر العالم الروماني. ولكن هذه التفصيلات ذات أهمية صغرى، وكل النظريات الغنوصية تشهد باعتقاد وجود علة أولى مطلقة في حقيقتها، كاملة أزلية، مخالفة تمامًا لهذا العالم المحدود بالزمان والمكان، ومن ثم يجب أن يتوسط الفيض أو الفيوضات، لتصل ما بين هذا العالم الحادث كما نعرفه، وبين العلة العليا. ويدل هذا الاعتقاد في صورته الفجة على فهم عام كان حينئذ يسيطر على الفكر السائد في القرون الأولى من العهد المسيحي.

ويلحق بذلك ما كان يقول به الإسكندر الأفروديسي أحد شراح أرسطو من تعاليم نفسية، وكان الإسكندر يعلم في أثينا فيما بين عامي ١٩٨ و٢١١ من الميلاد. وتشتمل كتاباته المفقودة على شروح للكتاب الأول من التحليلات الأولى، وعلى الجدل، والآثار العلوية Metreology والحس de sensu، والكتب الخمسة الأولى الميتافيزيقا، ملخص من كتب أخرى من الميتافيزيقا، وكذلك على مؤلفات حول النفس، وعلم جرا، وقد ترجم مؤلف له عن النفس، كما ترجمت شروحه إلى العربية مرارًا، ثم شرحت، وعلق عليها كذلك حتى ليبدو أن دراسته النفسية كانت

الرواد الحقيقية للفلسفة العربية، وهذه هي النقطة التي تعتبر رئيسية في التأثير الغربي في الفلسفة المدرسية اللاتينية، وإذا تتبعنا التطور الشرقي للعلم الأوروبي، فسنجد حقًا أن مما هو ضروري ضرورة مطلقة أن نفهم شروح الإسكندر لدراسات أرسطو النفسية.

أول شيء هو أن نفهم ما يقصد من الاصطلاح «نفس» Soul لقد كان أفلاطون في الحقيقة يقول بالثنائية، من حيث يعتبر النفس حقيقة مستقلة مبدأ الحياة للبدن، ويقارنها براكب يوجه الحصان الذي يركبه ويضبطه، ولكن أرسطو يقوم بتحليل أكثر دقة للظواهر النفسية، فهو يقول في كتابه «في النفس» De anima: «لا تزيد حاجتنا إلى البحث عما إذا كانت النفس والجسد شيئًا واحدًا عن حاجتنا إلى النظر فيما إذا كان الشمع وأثر الخاتم فيه شيئًا واحدًا، أو بصفة عامة ما إذا كانت مادة الشيء هي عين الشيء الذي هي مادته» (أرسطو: في النفس ٢ - ١ - ٤١٢ ب ٦ (٣)). ويعرف أرسطو النفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة» (نفس المرجع ٤١٢ ب ٥ (٣)). وكلمة أول في هذا التعريف تدل على أن النفس هي الصورة الأولى التي يتحقق بها جوهر البدن، كما تدل كلمة كمال على مبدأ التحقق الذي يعطي البدن صورته، ولولاه لما كان إلا طائفة من الأجزاء المتفرقة التي لكل منها صورة خاصة، ولكن مجموعها يظل بلا وحدة جسمانية حتى تمنحه النفس صورته. والنفس بهذا المعنى هي تحقق البدن (أرسطو: الميتافيزيقا ٣ - ٤٣ - ١٠ - [illegible] (١)). وتفقد الجثة الميتة هذه القوة المحققة المركزة، فلا تكون إلا مجموعة من الأطراف والأعضاء. ولكنها حتى مع ذلك ليست مجموعة ملفقة كالتي يمكن للإنسان أن يضم بعضها إلى بعض، وإنما هي «جسم طبيعي له قابلية الحياة»، أي أنها مركب عضوي معد لنفس هي العلة أو السبب لوجوده، وهي وحدها التي تعمل في ملوق الجسم أن يحقق موضوعه.

وللنفس ملكات أو قوى أربع لا ينبغي أن تفهم باعتبارها «أجزاء» لها، رغم كون أرسطو في الاقتباس المأخوذ منه - قبل قليل - قد استعمل كلمة «أجزاء»، تلك هي

١ - الغاذية، أو قوة الحياة، حيث يستطيع الجسم أداء وظيفة الاغتذاء وتكثير النوع، والوظائف الأخرى التي عند كل الكائنات الحية سواء في ذلك الحيوان والنبات.

٢ - الحاسة: وهي التي يحصل بها الجسم على معارف عن طريق الحواس الخاصة، كالبصر والسمع واللمس إلخ، وكذلك الحس المشترك الذي بواسطته تتجمع هذه الإدراكات، وتقارن، ويوازن بينها للحصول على المعاني العامة التي تبنى في النهاية على الإدراكات الحسية.

٣ - المحركة: وهي التي تدعو إلى العمل، كالطلب والنزوع والإدراك وهام جزاء وهي تقوم - وإن كان قيامًا غير مباشر - على الإدراك الحسي، حيث تثيرها ذكريات الحواس الفعالة.

٤ - العاقلة: أو العقل الخالص، وهي التي تختص بالفكر المجرد وليست مبنية على الإدراك الحسي، كل ذلك إذ يشتمل على الحياة في معناها الأعم يكون معًا «النفس»، ولكن الأخيرة من هذه الملكات وهي العاقلة Nous أو النفس الناطقة، خاصة بالإنسان وحده، وهي لا تتوقف على الحواس توقفًا مباشرًا أو غير مباشر، ومن ثم فحين تتوقف الثلاث الأخريات بالضرورة عن أداء وظائفها إذ تتعطل أعضاء الحس، فليس بضروري أن تؤثر ذلك بتعطيل النفس الناطقة مادامت مستقلة عن أعضاء الحس على ما يظهر، وهذه القوة العاقلة، أو العقل (spirit nous) عند أرسطو أكثر ضيقًا في مداها مما كان في العادة عند الفلاسفة الأقدمين، ويفهم منها تلك التي لها قدرة على المعرفة المجردة مستقلة عن المعلومات التي ترجع بطريق مباشر أو غير مباشر إلى الإدراك الحسي، ويبدو على أية حال أنها قدرة ذات نوع متميز، لأن أرسطو يقول: «أما العقل وملكة النظر، فالأمر بالنسبة لهما غير واضح، فيبدو على أية حال أن ذلك نوع متميز من أنواع النفس، وهو الوحيد الذي يستطيع أن يفارق الجسم كما يفارق الباقي الفاني. أما الأجزاء الأخرى للنفس، كما يبدو من الاعتبارات السابقة، فلا يفارق بعضها بعضًا بالطريقة التي ادعاها قوم، ولكن من الواضح في نفس

الوقت أنها تتميز من الناحية المنطقية» (أرسطو: النفس ٢ - ٢ - ٤١٣ - ٩)[٥].
ويفهم من ذلك:

١ - أن النفس الناطقة نوع متميز، ومن ثم ربما اشتقت من مصدر مختلف عن مصدر الملكات الأخرى للنفس، ولكن لم يذكر شيء عن هذا.

٢ - أن هذه النفس قادرة على أن توجد مفارقة للجسم، أي أن نشاطها لا يتوقف على عمل أعضاء الجسم، ولكن لم يذكر أنها توجد هكذا.

٣ - أنها باقية بحكم كونها توجد مفارقة للفاني.

وكانت نتيجة الغموض في هذه المقالة اختلافًا عظيمًا بين الشراح في تفسيرها، فإن ثيوفراستوس ليقدم في تفسيرها عبارات صيغت باحتراس، ويعتبر النفس الناطقة مختلفة اختلافًا واضحًا في درجة التطور فقط عن الصور الدنيا من ملكات النفس، أما الإسكندر الأفروديسي، فهو الذي فتح حقولا جديدة في النظر، إذ فرق بين العقل الهيولاني material intellect والعقل الفعال active intellect وأولهما قوة من قوى النفس الجزئية وهو الذي يعتبر صورة الجسم، ولكنه لا يقصد به أكثر من القدرة على التفكير، ويرجع إلى نفس مصدر القوى الأخرى للنفس الإنسانية، أما العقل الفعال، فليس جزءًا من النفس، ولكنه قوة تحل إليها من خارج، وتدفع العقل الهيولاني إلى النشاط، وهذا العقل الفعال لا يختلف عن العقل الهيولاني من حيث المصدر فحسب، ولكنه يختلف عنه كذلك في الخاصة، من حيث إنه باق، وكذلك كان دائمًا، وسيظل أبدًا، وقوته الناطقة مفارقة تمامًا للنفس التي يجري فيها التفكير، وليس ثمة إلا جوهر واحد من هذا النوع، ويجب أن يكون ذلك هو الإله، أو العلة الأولى لكل الحركة والنشاط، ومن أن العقل يفهم في صورة فيض من الإله على النفس الإنسانية يدفعها إلى القيام بوظائفها العليا، ثم يعود إلى مصدره العلوي، وأن هذا التفسير لما كتبه أرسطو - وهو تفسير يحمل طابع الاعتراف بوجود إله - قد كان موضع معارضة من جانب ثامسطيوس الشارح الذي رأى أن الإسكندر قد أرغم عبارة النص على الخروج عن معناها الطبيعي، وأنه انتهى دون وجه حق إلى الوصول إلى نتائج من

المحللين القائلين: «لابد أن تكون هذه الاختلافات موجودة في النفس». وهذا فقط هو الباقي الأبدي» ويسو. على أية حال، إن تفسير الإسكندر يلعب دورًا مهمًا في تكوين النظرية الأفلاطونية المحدثة، وهو بلا شك مفتاح تاريخ الفلسفة الإسلامية، ولا يعدم أهميته في تطور التصوف المسيحي.

لقد كان تأسيس المدرسة الأفلاطونية المحدثة على يدي أمونيوس ساكاس، ولكنها في الحق لا تبدو في صورتها النهائية إلا بظهور أفلوطين (المتوفى عام ٢٦٩م). فإذا أردنا أن نتقدم بصورة مختصرة للقواعد الأساسية لهذا المذهب الفلسفي، فسوف نقتصر هنا على الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين (تاسوعات ٤-٦) لأنها في صورتها الملخصة المعروفة باسم أثولوجيا أرسطو Theology of Aristotle كانت أهم تعبير عن المذهب الأفلاطوني المحدث عرفه العالم الإسلامي، والإله في تعاليم أفلوطين مطلق. وهو القوة الأولى (التاسوعات ٥-٤-١) وراء دائرة الموجودات (نفس المصدر ٥-٤-٢) ووراء الحقيقة، أي أن كل ما نعرفه من الوجود والكينونة لا يصدق إطلاقه عليه، ولهذا فهو لا يعرف، لأنه وراء مجال فكرنا. وهو غير محدود ولا نهائي (نفس المصدر ٦-٥-٩) ومن ثم فهو واحد، لأن اللانهائية تنفي إمكان وجود كائن غيره له عين وجوده. ومع هذا لا يسمح أفلوطين للعدد «واحد» أن ينطبق على الإله، لأن الأعداد تنهم ويدل بها على مكان الوجود الذي فيه نحن كائنون، حتى أن «واحدًا» باعتباره مجرد عدد لا ينسب إلى الإله، بل الخير أن تنسب إليه الأحدية، بمعنى نفي المقارنة به، أو الوجود لإله غيره، ومادام الإله المطلق يفهم منه الوجود، فكل ما يصدر منه لا يصدر قهرًا، بل وجوبًا، بمعنى أنه ليس في الإمكان شيء آخر. فينتج عنه مثلا أن كل ضلعين في المثلث أطول من الضلع الثالث، فليس الضلعان هنا يرغمان على قبول طول أكبر، ولكن من طبيعة الأشياء أنهما لابد أن يكونا كذلك. وهذه الطبيعة الواجبة هنا تصدر بالضرورة عن العلة الأولى، وبالرغم من ذلك لا يسمح لنا أفلوطين أن نقول: «إن الله «يريد» أي شيء»، لأن كلمة «يريد» تشير إلى طلب ما ليس في الحوزة، أو ليس موجودًا عندئذ (التاسوعات ٥-٣-١٢)، وتجعل الإرادة في حدود الزمان والمكان، ولكن الضرورة صدرت دائمًا من الواحد الباقي

الذي لا يعمل في حدود الزمان، ولسنا كذلك نستطيع فهم الإله باعتباره عارفًا [illegible] مفكرًا، وكذلك كل ما يصف نشاطنا العقلي من العبارات في عالم الظواهر المتغيرة. إنه عالم (all Nknowing) يعلم مباشر aepoa etiqnn لا [illegible] بحال عملية التفكير، ولكن هذا العلم أسمى من الشعور، فهو حالة يصفها أفلوطين بأنها صحو eypnyopoc، ويعني به أنه لا يغيب عن ذاته أبدًا دون حاجة إلى كسب علم.

ويصدر عن الإله الحق القديم المطلق ما يسمى nous. وهو اصطلاح فسر بأنه النفس الناطقة Resson أو العقل Intellect أو الذكاء Intelligence أو الروح Spirit. وهذا الاصطلاح الأخير هو الذي اعتبره الدكتور إنجه خير تعبير (إنجه: أفلوطين ٢ – ص ٣٨). ومفهوم nous هنا يساوي إلى حد كبير مفهوم الكلمة Logos عند فيلون والمسيحيين، فلابد من فيض خارجي حتى تظل العلة الأولى بمنأى عن التغير، ولا يمكن أن تكون الحال كذلك لو أنها لم تكن مصدرًا ذات قوة، ومن ثم صارت المصدر للفيض، ولا يمكن القول «بالصيرورة» للعلة الأولى، وإن الفيض في طبعه أشبه بعلته، ولكنه يخرج إلى عالم الظواهر، فهو موجود بذاته، وهو قديم كامل يحتوي في ذاته على «عالم الروح»، وموضوعات الفكر المجرد، وكل الحقيقة التي تكمن وراء عالم الظواهر. فالأشياء المدركة ظلال للأشياء الحقيقية، وهو يدرك، لا بالبحث ثم الحصول على ما يبحث عنه، بل إنه من ذلك الإدراك فعلًا (نفس المصدر ٥-١-٤). وليست الأشياء المدركة مفارقة ولا خارجة، بل هي به، وهو يحيط بها بإدراك مباشر.

ومما أطلق عليه nous يصدر ما يسمى Psyche. وهو الحياة والحركة، ونفس العالم، وهي التي في الكون، والتي تشترك فيها كل المخلوقات الحية. وهي أيضًا عالم، ولكن علمها يأتي عن طريق العملية الفكرية فحسب، وذلك بفصل وتوزيع وجمع ما يعطيه الإدراك الحسي، حتى يتلاءم في وظيفته مع الحس المشترك Common Sense الذي قال به أرسطو، على حين يظهر لما أطلق عليه nous خصائص نسبها إليه أرسطو، وخصائص يستخلصها الإسكندر مما كتبه هذا الفيلسوف الأخير.

لقد استمر عمل أفلوطين على يدى تلميذه فورفوريوس (المتوفى عام ٣٠٠م)، الذى كان يعلم فى روما، واشتهر بكونه أتم مزج العناصر الأفلاطونية والأرسطوطاليسية فى مذهب أفلاطونى محدث، ولا سيما باستخدام طرق أرسطو العلمية، وقد نقد أفلوطين مقولات أرسطو نقدًا عنيفًا (التاسوعات ٦)، ولكن فورفوريوس وكل الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين عادوا إلى أرسطو. حقا إنه عرف أكثر ما عرف للأجيال اللاحقة باعتباره مؤلف أيساغوجى الذى ظل زمنا طويلا يعتبر المدخل السائد للأورجانون المنطقى الذى كتبه أرسطو ثم جاء يمليخوس (المتوفى عام ٣٣٠م) تلميذ فورفوريوس الذى اتخذ الأفلاطونية المحدثة أساسًا للاهوت وثنى، ثم جاء من بعده بروكلوس (المتوفى عام ٤٨٥م) آخر تابع وثنى كبير للأفلاطونية المحدثة، وهو أكثر شهوة باللاهوت من سابقه.

لقد كانت الأفلاطونية المحدثة تتقدم إلى مكان الصدارة حين بدأ المسيحيون الإسكندريون يتصلون بالفلسفة. وأول مسيحى إسكندرى حاول أن يوفق بين الفلسفة وبين اللاهوت المسيحى هو كليمان الإسكندرى الذى كان أفلاطونيًا من النوع القديم، مثله مثل جستين مارتير. وأن كتاب كليمان المسمى «الطرائف فى الدين والأخلاق Strosmateis» ليلفت النظر إذ يعرض المذهب المسيحى فى عمومه بحيث ينسجم مع نظريات الفلسفة الأفلاطونية. وهذا الكتاب لا يشوه العقيدة المسيحية التقليدية، ولكنه تأليف رجل يعتقد بإخلاص أن أفلاطون تنبأ إلى حد ما بما ورد فى الأناجيل yospels وأنه استعمل عبارات واضحة نافعة صالحة من جميع النواحى للتعبير عن الحقائق العميقة، ومن ثم يستخدم كليمان هذه العبارات مقلدًا أحيانًا ميتافيزيقا أفلاطون. وهكذا يحور دون وعى منه محتويات المسيحية، فإذا سألنا عما إذا كان من نتيجة ذلك عرض معقول للتعاليم المسيحية، فلربما ملنا إلى الاعتراف بأنه كان كذلك فى جوهره، برغم التعديل، وبالنظر إلى الموقف العلمى فى تلك الأزمان. وحينما نجد الحقائق التى عبر عنها من لم يروضوا على البحث العلمى يرددها من يحرصون على وضع تعبيرهم فى صورة منطقية سليمة فلا مفر ههنا من التعديل أما أن الفروض العلمية والفلسفة التى جاء بها كليمان صحيحة فذلك أمر آخر وربما رأى المحدثون أنها

[illegible] على خطأ، ولكنها إذا نظر إليها فى ضوء الحياة العلمية المعاصرة لها فمن الواضح أنها كانت مجهودًا صادقًا، ولم تقدر حق قدرها عند جميع من جاءوا بعد كليمان. ولقد كان هو من الزعماء المسيحيين القلائل الذين حرموا رسميًا من لقب «القديس» الشرقى الذى كان يصدر به اسمه حينًا من الزمان. وفى خلال القرون اللاحقة القليلة أعيدت صياغة المسيحية صياغة دائبة حتى بدت المسيحية أخيرًا هلينية فى جوهرها، ولكن مع تعديل العناصر التى فيها من فلسفة أفلاطون، بفعل المؤثرات الروحية للأفلاطونية المحدثة. ولا شك فى أن ذلك كان كسبًا للمسيحية، لأننا حين نقرأ تعاليم الحواريين didache والكتابات المسيحية القديمة غير الهلينية لا نملك إلا الشعور بأنها تنم عن وجهة نظر [illegible]، وأشد تزمتًا من أن ترضى حاجات الإنسانية وآمالها فى عمومها. ولقد يبدو غريبًا أن نقارن كليمان الإسكندرى بترتوليان الذى كان أحد الأضواء اللامعة فى المسيحية اللاتينية إن لم يكن أعظمها. ولكنه كان متشددًا متزمتًا تزمت المتطهرين puritans، شكاكًا عدائيًا فى موقفه تجاه الفلسفة التى اعتبرها وثنية الجوهر.

وكان الزعيم العظيم التالى فى الفكر المسيحى الإسكندرى هو «أوريجين» وهو [illegible] تلميذ أفلوطين، الذى لم يجد صعوبة كبيرة فى الملاءمة بين الفلسفة المعاصرة وبين المذهب المسيحى- وأن إرشادات المساءلة التعليمية Catechical التى كانت تلقى دائمًا فى الكنائس على المرشحين للتعميد قد اتسع مداها فى عهد كليمان وأوريجين، وتطورت فأصبحت على مثال المحاضرات التى كان الفلاسفة يلقونها فى المتحف، حتى أننا وجدنا مدرسة مسيحية تنشأ للاهوت العلمى، ولم ينظر بعين الرضا إلى هذا التطور لا الكنائس المحافظة ولا [illegible] المتحف بل أنه حتى بين المسيحيين الإسكندريين وجدت طائفة لم ترض عن ذلك، وزاد سخطها حين اشتهرت المدرسة إلى درجة جعلتها أبعد ذكرًا من الأنظمة الأسقفية العادية Diocesan organisation.

وليس هنا موضع النظر فى المكائد المختلفة التى انتهت باضطرار أوريجين إلى أن يغادر الإسكندرية، ويلجأ إلى فلسطين ولقد أنشأ هناك فى قيصرية

مدرسة على مثال مدرسة الإسكندرية. وهذه المؤسسة الثانية لم تصل إلى نفس الشهرة التى وصلت إليها مدرسة الإسكندرية التى كانت الصورة الأصلية. وربما كان ذلك لأن أوريجين حول نشاطه إلى اتجاه متخصص جدًا فى نقد النصوص. ولكن هذه المسألة كانت سببًا فى تطور، لعب فى النهاية دورًا مهمًا فى تاريخ الكنيسة السورية، حيث تركز النشاط اللاهوتى فى أساسه مدة من الزمن فى تلك المدارس التى قلدها الزرادشتيون والمسلمون. وأول مدرسة من هذا النوع فى سوريا أسست فى أنطاكية على يدى مالخيون حوالى عام ٢٧٠م، ولقد تعمدت أن تقلد الطريقة الإسكندرية، وأصبحت فى النهاية منافسًا لمدرسة الإسكندرية.

وبعد ذلك بحوالى خمسين عامًا قامت مدرسة فى نصيبين على نهر الهيماع[١] Myhdonius فى قلب المجتمع الذى يتكلم السريانية ولقد اتسعت هذه الكنيسة حتى بلغت شواطئ البحر الأبيض المتوسط، وكان لها فى ذلك الوقت أتباع كثيرون فى الأراضى الداخلية تعودوا على استخدام السريانية دون الإغريقية، فكان العمل فى نصيبين يتم بالسريانية من أجل هؤلاء الأتباع، وأعدت النسخ السريانية من كتب اللاهوت التى تدرس فى أنطاكية. وقام بتعليم اللغة الإغريقية حتى يكون المسيحيون الذين يتكلمون السريانية على صلة أوثق بحياة الكنيسة فى عمومها.

إن سكوت الكنيسة عن الفلسفة الإسكندرية كانت له نتائج بالغة العمق. ومع أن الكنيسة لم تحتضن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة بصفة رسمية، إلا أنها كيفت موقفها بحيث يلائم الجو السائد الذى كان المذهب الأفلاطونى المحدث يقبل فيه باعتباره الكلمة الأخيرة فى البحث العلمى. وقد كانت ميتافيزيقا أرسطو ودراسته النفسية تعتبر أساسًا ثابتًا للمعرفة لا يتطرق إليه الشك، كان من المستحيل بالنسبة لرجال الكنيسة الذين تعلموا فى هذا الجو ألا يقبلوا هذه الأسس، كما أنه يستحيل بالنسبة إلينا أن نعترف بأن جثمان أحد الأولياء يمكن أن يكون فى موضعين فى نفس الوقت، لأن تعليمنا كله يدربنا على افتراض حدود زمانية ومكانية، مع أن المسلم التقى فى مراكش يمكن أن يعتقد بمزارين ويتبرك بهما، ويعتبر كلا منهما مشتملا على جثمان نفس الولى الذى كان فى حياته على حسب الاعتقاد لا يتقيد بحدود المكان. ولقد كانت المبادئ العامة لفلسفة

أفلاطون وأرسطو ثابتة الدعائم فى القرن الرابع فى الإسكندرية ومحيطها، ولم يكن موضع تساؤل أكثر مما نتساءل الآن عن صحة قانون الجاذبية، أو عن كروية الأرض. وكان معروفا أن هناك من يشكون فى هذه الأشياء، ولكن شكهم لم يعلل إلا بالجهل الأعمى من جانب من لم ينتفعوا بتربية مستنيرة، ولم يكن المسيحيون [illegible] على مجادلة هذه المبادئ من غيرهم، وكانوا مخلصين تمامًا فى دينهم، حتى [illegible] من نصوص العقيدة التى يصعب قبولها على العقل الحديث لم تكن [illegible] عليهم، ولكنه كان واضحًا تمامًا أن عبارات المذهب المسيحى لابد أن [illegible] النظرية السائدة فى الفلسفة أو الحقيقة اليقينية كما كانوا يسمونها [illegible] النقص فى تصورنا للتاريخ حين نسخر من تنازع المسيحيين على الكلمات، [illegible] على النتائج الثابتة للفلسفة كما فهمت فى تلك الأيام.

[illegible] واضح تماما فى النزاع الأريوسى[٢]، فقد اتفق الطرفان على أن المسيح ابن الله، وأن العلاقة بين الأب والابن ليست بالطبع علاقة الأبوة الإنسانية، وإنما بطريق الفيض. واتفق الطرفان على أن عيسى إله، ما دام للفيض بالضرورة طبيعة المصدر الذى يصدر عنه، واتفقا على أن الابن صدر عن الأب فى الأزل، وقبل أن يخلق العالم، فكان الابن أو الكلمة وسيطًا فى الخلق. ولكن [illegible] وهم من المتصلين بمدرسة أنطاكية على ما يظهر، تكلموا عن صدور الابن عن الأب باعتباره حادثًا قبل الزمان فى أبعاد الأزل حقيقة، ولكن هذا [illegible] أن لم يكن الأب قد أنتج الابن، لأن الأب على حسب قولهم لابد أن يكون قد سبق الابن كما يسبق السبب المسبب، وهكذا كان الابن من ثم أقل أزلية من الأب. ولقد هب الإسكندريون فى الحال لتصحيح مقالة هؤلاء، فقالوا أولا بالا [illegible] فى الأزلية، ولكن أخطر خطأ كان فى هذه الفكرة أنها جعلت الإله عرضة [illegible] كان فى عهد من عهود الأزل وحيدًا ثم أصبح أبا وقالت الفلسفة إن [illegible] الأزلى أو الإله الحق لا يتغير، فإذا كان أبًا فلابد أن يكون أبًا منذ الأزل. [illegible] نفهم الابن باعتباره «كلمة» صادرة عن الأب الذى هو مصدرها منذ الأزل. [illegible] القيم الفعلية لهذه المحاولة لا تعنينا فى الوقت الحاضر، وإنما نلاحظ [illegible] أن الفلسفة الإغريقية السائدة قد سيطرت تمامًا على لاهوت الكنيسة.

فكان من الضرورى أن يعبر عن قضايا اللاهوت بعبارات ملائمة تمامًا للفلسفة وكان من نتائج النزاع الأريوسى أن اعترفت الكنيسة الشرقية بأن الفلسفة الإسكندرية تشرح المذهب الأرثوذكسى. وقد تبعها فى ذلك الجزء الأكبر من الكنيسة الغربية. ولو أن القوط الغربيين ظلوا حريصين على وجهات النظر الأريوسية التى تعلموها من أوائل معلميها.

فلما جاء القرن الخامس الميلادى كان المذهب الأريوسى قد استبعد تمامًا من كنيسة الدولة، وتعت المسيطرة للفلسفة الإسكندرية التى كانت الأداة السياسية فى الوصول إلى هذه النتيجة، وذلك صحيح بالرغم من وجود ما يدل على أنها كانت موضع شك فى بعض الأوساط. ومن أشهر المجادلات الكنسية التى حدثت فيما بعد مؤتمر نيقيا Post - Nicene age ما تعلق من ذلك بشخص المسيح المتجسد The Incarnate of Christ وهذه فى جملتها مسائل تخص دراسة النفس. لقد كان من المعترف به عمومًا أن الإنسان له نفس Psyche أو نفس حيوانية يشترك فيها مع بقية المخلوقات ذوات الحس، وله بالإضافة إلى ذلك روح Spirit أو نفس ناطقة جعلتها الأفلاطونية المحدثة والإسكندر الأفروديسى فيضًا من الروح الخالق، أو الكلمة، أو العقل الفعال، وقد أيد علماء اللاهوت المسيحيون هذا المعتقد بما ورد فى سفر التكوين من أن الله نفخ فى الإنسان نفخة الحياة من روحه، ومن ثم أصبح نفسًا حية. والحق أن القديس بولس قد فرق قبل ذلك بين عنصرين: هما النفس الحيوانية، والروح الباقية. طبقًا لمعرفتهم بالنفس فى ذلك الوقت، ولكن اللاهوت المسيحى افترض أن فى المسيح أيضًا ما يسمى الكلمة الأزلية، وهى الروح الخالق، ومنها صدرت النفس الناطقة عن طريق الفيض. فما العلاقة إذًا بين الكلمة وبين ما فاض منها حين يجتمعان فى نفس الشخص؟ إذا كانت الفلسفة الإسكندرية والديانة المسيحية كلتاهما على حق، فلابد أن تكون المسألة صالحة للوصول إلى حل معقول. أما إذا كان جوابهما عبثًا ظاهرًا، فإما أن تكون الدراسات النفسية أو الديانة المسيحية على خطأ، وهنا قامت الدعوى كما تقوم دائمًا على أن العلم المعاصر يقينى، وأن الدين لابد أن يقاس بمقاييس العلم. ولقد اقترح حلان لهذه المشكلة بخصوصها: أولهما،

وقد احتضنه الإسكندريون، هو أن الكلمة والنفس الناطقة أو الروح - بينهما علاقة المصدر والفيض - امتزجتا معًا بالضرورة، حين وجدتا فى نفس الوقت فى نفس الجسم، والمهم بالطبع أن الكلمة هى الفاعلة فى الخلق، وأن الإله غير الخالق فى هذه الحالة، لأن المسألة هنا مسألة فعل فى زمن، وإنما تم الخلق بطريق توسط الكلمة. ونجد فى نفس الوقت أن النفس الحيوانية السارية فى الخلق مشتقة فى النهاية من الكلمة. ولكن النفس الناطقة صادرة عن الكلمة، وكل ذلك يظهرنا على نظرية فلسفية صاغها الإسكندر الأفروديسى والأفلاطونيون المحدثون، وقبلت على أنها مقطوع بها. وأما الحل الآخر، وهو الذى دافع عنه الأنطاكيون، فقد اهتم بكمال الناسوت فى المسيح، حتى يكون الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة تامة بالضرورة فى الناسوت. وقد احتلت الكلمة الإطار الإنسانى دون أن تسقط النفس الناطقة التى تعتبر من مقومات الناسوت، ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك أى امتزاج. لأن ذلك يعنى رجوع الروح إلى مصدرها، وينتج عن ذلك إسقاطها من ناسوت المسيح. ويلاحظ أن هذا الحل يفترض صحة المعارف النفسية التى افترضها الحل الآخر. وأيًا ما كان الرأى السائد، فإن الكنيسة بهذا التحديد لمذهبها قد انغمست إلى حد لا يمكن الرجوع عنه فى الدراسات النفسية السائدة فى ذلك العصر.

وإن كلا الحلين ليبدى لنا استنباطات منطقية تمامًا من مقدمات تدعى، ولم يعد إلا أن يبالغ المدافعون عن أحدهما فى عرض القضية حتى تقع منهم المخالفة لتعاليم الفلسفة أو الديانة التقليدية. وقد جاءت الخطوة الأولى فى طريق الزيغ من الملكانية. ففى ثنايا عنايتهم الملحة بناسوت المسيح، وقولهم إن الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة قد تواصلت فى الإطار الإنسانى كانوا يعبرون عن وجهة النظر هذه بأن مريم العذراء أم للمسيح الإنسان؛ أى الجسم والنفس الحيوانية والنفس الناطقة وحسب. فكان معنى ذلك - أو بدا أن معناه - أن المسيح عند الملكانية كان إنسانًا فقط، وأنه لم يصر إلهًا إلا بعد ذلك، بدخول الكلمة فى الجسم الإنسانى. وربما لم تكن هذه النتيجة مقصودة عند من عبروا عن هذه المعادلة وإنما دفعهم إليها خصومهم دفعًا. لقد كانت هذه تعاليم نيودورس

وثيودور المفروستي، وكلاهما على صلة بمدرسة أنطاكية، ودافع عن تعاليمها في صورتها المتطرفة نسطور الراهب الأنطاكي الذي نصب أسقفا على القسطنطينية عام ٤٢٨م. وبدأت مجادلات ذات حدة حتى وصل الأمر إلى عقد مؤتمر في أفسوس عام ٤٣١م، حيث نجحت الطائفة الإسكندرية في الوصول إلى اتهام نسطور وأتباعه بالإلحاد. وبعد ذلك بسنتين، حين وثق النساطرة تمام الثقة من أن خصومهم كانوا بعيدين عن المنطق في افتراض أن النفس الناطقة والكلمة امتزجتا في المسيح واتحدتا معًا. رفضوا الكنيسة الرسمية، ونظموا أنفسهم في كنيسة لا صلة لها بعمل هراطقة أفسوس إلى الكنيسة الرسمية. على أية حال، من ورائها السلطة الدنيوية، ومن ثم وقعت ضحية الاضطهاد قوية على النساطرة وأدى الاضطهاد غرضه كما قدر له في أنطاكية وفي الأجزاء الأخرى التي كانت تتكلم الإغريقية من سوريا، حتى اضطر النساطرة إلى الهرب. أما في مصر كما يمكن أن يتوقع المرء، فلم يكن لهم موطئ قدم، واتفق الغربيون كالعادة مع كنيسة الدولة، ولم تنتشر تعاليم النساطرة بحرية إلا بين المسيحيين الذين كانوا يتكلمون السريانية، وقد اعتنقها معظمهم.

ولقد انتقلت مدرسة نصيبين أو تحولت إلى الرها، قبل ذلك بمدة. ففي عام ٣٦٢م، سلمت مدينة نصيبين إلى الفرس كشرط من شروط السلام التي انتهت بها الحرب المشئومة التي بدأها يوليان، وعندما تراجع أعضاء المدرسة إلى الأقاليم المسيحية، تجمعوا في الرها حيث افتتحوا مدرسة عام ٣٧٣م. وهكذا نجد الرها - وهي في الأقليم الذي يتكلم السريانية، ولكنها في الإمبراطورية البيزنطية - قد أصبحت مركز الكنيسة السريانية التي تستخدم اللغة الوطنية.

وعند الانشقاق النسطوري، كانت مدرسة الرها مركز التجمع لمن لم يرفضوا قرارات أفسوس، ولكنها في عام ٤٣٩م أقفلها الإمبراطور زينو، بسبب الطابع النسطوري الواضح فيها، وهاجر الأعضاء المطرودون تحت قيادة برسوما تلميذ ايباس (المتوفى عام ٤٥٧م) والذي كان أكبر معلم في الرها، فاخترقوا الحدود الفارسية. واستطاع برسوما أن يقنع الملك الفارسي فيروز بأن الكنيسة الأرثوذكسية، أو كنيسة الدولة، ضالعة مع الإغريق، وأن الكنيسة النسطورية تكره

الإمبراطورية البيزنطية كراهية تامة، لما أصابها منها من معاملة قاسية وبهذا الفرس استقبل النساطرة استقبالاً وديًا، وظلوا على ولائهم للملكية الفارسية في حروبها التي تلت مع الإمبراطورية، ولقد أعاد النساطرة فتح أبواب مدرسة نصيبين، فأصبحت بؤرة النشاط النسطوري، الذي خلق طورًا شرقيًا من أطوار المسيحية، وانتشر المبشرون النساطرة بالتدريج في أواسط آسيا، وإلى بلاد العرب، حتى أن الشعوب التي في خارج الإمبراطورية الإغريقية أصبحت تعرف المسيحية أولا في صورتها النسطورية، ويبدو أنه من المحتمل أن محمدًا كان على صلة بمعلمين من النساطرة[٨] [هرشفلد: مباحث حديثة ص ٢٢] ومن المؤكد أن هؤلاء النساطرة ومبشريهم كانوا يخالطون أوائل المسلمين مخالطة كبيرة، ولم يكن النساطرة حريصين على تعليم المسيحية فقط، وإنما علقوا أهمية كبرى بالطبع على تفسيرهم هم لشخص المسيح، ولا يتضح ذلك التفسير إلا بعون التطورات المأخوذة من الفلسفة الإغريقية، وقد أصبح كل مبشر نسطوري إلى حد ما داعية من دعاة هذه الفلسفة، ولقد ترجموا إلى السريانية، فلم يقتصروا على علماء اللاهوت العظماء فقط، مثل ثيودور المفروستي الذي شرح وجهات نظرهم، ولكنهم تناولوا أيضا فلاسفة من الإغريق كأرسطو وشراحه، لأن قدرًا من المعرفة بهؤلاء كان ضروريًا لفهم اللاهوت، ويبدو من خلال كثير من هذه الترجمات رغبة صادقة في تفسير تعاليمها، ولكنه يبدو من خلاله كذلك استنكار قوي لموقف الإمبراطور وكنيسته الرسمي. وبما أن هذه الكنيسة قد استخدمت اللغة الإغريقية في صلواتها وتعليمها، فقد كان النساطرة حريصين على أطراح الأفخارستية فاحتفلوا بسر سيدنا Sacrament باللغة السريانية فقط، وأخذوا على عاتقهم أن يكونوا لاهوتًا محليًا متميزًا، وفلسفة كذلك، بواسطة المادة المترجمة والشروح السريانية، وأصبح ذلك هو الوسط الذي انتقل فيه عمل أرسطو والشراح الأفلاطونيون المحدثون إلى آسيا خارج الإمبراطورية.

وكانت طائفة من النساطرة المترجمين، كما سنرى، هي أول من قدم الفلسفة الهلينية بعد ذلك إلى العالم العربي، بطريق ترجمات عربية مأخوذة من النسخ السريانية. ولقد كان ثمة جانب ضعيف كذلك في الكنيسة النسطورية، لأنها حين

انقطعت عن الحياة الهلينية الرحبية، أصبحت إقليمية خالصة، وحامت فلسفتها حول الفلسفة التى كانت سائدة إبان الانشقاق، فنشرت هذه الفلسفة فى بلاد جديدة، ووسعت مادتها، ولكنها لم تتطور بها. فإذا اعتبرنا القياس الرئيسى للكفاية التعليمية هو نشر المادة التى فى أيدينا، فالنسطورية إذا لم تنجح، ويبدو أن هذا لابد أن يكون الفيصل النهائى، لأن المعرفة تقدمية، ومن ثم تكون أصغر مساهمة فى زيادة التقدم أبلغ من حيث قيمتها الحقيقية من أى تعليم للنتائج التى وصل إليها فعلا. ومع هذا، فمن الصعب علينا أن نبالغ مهما قلنا فى قيمة خطورة النسطورية فى التمهيد لإيجاد صورة شرقية الثقافة الهلينية فيما قبل الإسلام، وأن أهميتها الحقيقية لنرى فى أنها كانت تمهيدًا للإسلام الذى جعل اللغة العربية وسطاً عالميًا لتبادل الفكر، فجعل المادة السريانية تستخدم فى حقل أوسع وأكثر نفعًا.

وبالرغم من أن نسطور قد أدين، نرى الكنيسة قد وجدت نفسها حيال مشكلة فلقد كان ثمة اعتراض حقيقى يقول: إنه إذا كانت الكلمة والنفس الناطقة فى المسيح ممتزجتين معًا، حتى فقدت النفس الناطقة ذاتها فى مصدرها، فإن الكلمة حينئذ قد احتلت جسمًا إنسانيًا، ويختفى بذلك تمامًا الناسوت فى المسيح.

ولقد توجه الاتهام بالهرطقة إلى وجهة النظر النسطورية القائلة باتصال مؤقت، ولكن هل كان من الضرورى أن تذهب إلى الطرف الآخر من أطراف «الامتزاج» وهو الذى كان نتيجة منطقية للتعاليم الإسكندرية؟ لقد أرادت الكنيسة أن تكون على صواب من الناحية الفلسفية، وأن تتجنب فى الوقت نفسه الوصول إلى نتائج يمكن استخلاصها من أية واحدة من وجهتى النظر هاتين فى صورتها المتطرفة، وكانت الفلسفة فى تطبيقها دون رحمة هى الخطر الذى كانت الكنيسة أخوف ما تكون منه، لإحساسها فى غيابات باطنها أن مستودع العقيدة لا يتماشى تمامًا مع العلم الذى كان سائدًا حينئذ. وكان أعداء الكنيسة الحقيقيون هم المتحمسين الذين اعتقدوا أن الدين والفلسفة كليهما كانا صادقًا صدقًا مطلقًا، ولم نتعلم نحن أبدًا حتى فى هذه الأيام أن كليهما التحيازى والتدعى وكان

على الإسلام أن يمر بنفس التجربة فى أيامه، وخرج منها بنتائج شديدة الشبه بالأولى، أى أن المذاهب المسيحية والإسلامية جميعًا اختارت الطريق الوسط فى النهاية، إذ ارتضت أن تعبر عن العقيدة بعبارة من الفلسفة، ولكنها رفضت النتائج المتطرفة التى يمكن استنباطها من ذلك باعتبارها إلحادًا.

وأصبحت المدرسة الإسكندرية متطرفة فى عباراتها التى صاغت بها وجهة نظرها، ولعلها كانت فخورًا بانتصارها على نسطور، فوصلت بها إلى نتيجتها النهائية. وسرعان ما أصبحت نبوءة النساطرة المخيفة لها مبرراتها، فإن القول بالامتزاج بين الكلمة والنفس الناطقة فى المسيح أضاع ناسوته تمامًا، وبدأت بذلك مجادلة أخرى، ولم يشك أحد خلال هذه المجادلة . كما لم يشك أحد خلال سابقتها . فى المعلومات النفسية والميتافيزيقية المستعارة من فلسفة أرسطو والأفلاطونيين المحدثين، والتى كانت تفترض يقينيتها طوال الوقت. فكانت المشكلة هى كيف تجعل الديانة المسيحية متفقة معها أما الآن، فإن الذين عارضوا النتائج التى وصل إليها الإسكندريون قد ارتضوا النظرية القائلة بوجود اتحاد بين الكلمة وبين النفس الناطقة فى المسيح، حتى أن الناسوت التام واللاهوت قد ظلا فيه، وهذا الاتحاد لا انفكاك له، ومن ثم فهو بمنجاة . لهذا السبب . مما تقول به النظرية النسطورية. ولقد كان هذا فى الحقيقة قبولا للأقوال الفلسفية وحيلولة بينها وبين أن تستخلص منها نتائجها الممكنة، ويوصف هذا بأنه مذهب أرثوذكسى(٩) وحقه أن يوصف بذلك، لأنه يعبر ولو بالعبارات الفلسفية عن مذهب معين فى صورته التى كان عليها قبل أن تتعلم الكنيسة أية فلسفة، ولأنه يرفض النتائج الممكنة التى تظهر عند التعبير بعبارة فلسفية. وهذه هى النتيجة الطبيعية حين يراد لمذهب عبر عنه أولا قوم جاهلون بالفلسفة أن يوضع فى حدود منطقية وعلمية. فالغرض الأرثوذكسى الوحيد لهذه العقيدة لابد أن يكون حلاً وسطًا.

وكانت نتيجة المجادلة الثانية انعقاد مؤتمر خلقيدونيا(١٠) عام ٤٨٨م، وهو المؤتمر الذى طرد فيه المدافعون عن نظرية الامتزاج من كنيسة الدولة، وهكذا برزت إلى الوجود جماعة ثالثة، وكانت كل واحدة من الثلاث تدعى أنها تمثل

العقيدة الصحيحة. ولقد اتبعت الكنيسة المصرية جميعها تقريبًا مذهب القائلين بالامتزاج، وهم أصحاب الطبيعة الواحدة، أو اليعاقبة كما كانوا يسمون نسبة إلى يعقوب السروجي الذي كان قد قام بتنظيم اليعاقبة في كنيسة واحدة. وكان لهم أتباع كثيرون في سوريا كذلك. ووقع اليعاقبة، كالنساطرة، تحت وطأة اضطهاد الإمبراطورية وكنيسة الدولة، ولكنهم لم يهاجروا مثلهم إلى خارج الإمبراطورية البيزنطية، وإنما ظلوا داخل الدولة جماعة لها خطرها، ولو أنها كانت مكروهة كراهية شديدة. كما أنها تفرعت في زمن لاحق فروعًا منها في بلاد أخرى. ولقد كان ميلهم كميل النساطرة إلى اطراح لغة مضطهديهم، واستعمال اللغة الوطنية، من قبطية أو سريانية وثمة دعوى وجيهة تقول: إن العصر الذهبي للأدب السرياني والفلسفة السريانية يبدأ بالانشقاق اليعقوبي. على أنه يمكن أن يلاحظ خطا غريبًا للحدود بين اليعاقبة في الغرب والنساطرة في الشرق. ولقد اصطنعوا لهجات مختلفة، وربما كان ذلك نتيجة لتوزيعهم الجغرافي. كما اصطنعوا كذلك خطوطًا مختلفة في كتابتهم، وكان ذلك إلى حد ما عن قصد وروية، ولو أنه يرجع كذلك إلى استعمال أدوات مختلفة للكتابة.

وحين ننظر في نتائج الانشقاقين اليعقوبي والنسطوري نبدأ في فهم السبب الذي من أجله ترجم الكثير من الفلسفة اليونانية إلى السريانية على حين كانت الحركة النسطورية سببًا قويًا لصيرورة السريانية وسطًا تتحول عن طريقه الثقافة الهلينية إلى أجزاء من آسيا تقع وراء حدود الإمبراطورية، خلال القرون التي سبقت انتشار الإسلام مباشرة. وواضح أن الفلاسفة المتأخرين من الأرسطوطاليسيين والأفلاطونيين المحدثين كانوا في غاية الأهمية بالنسبة لكل مشتغل بالمجالات الدينية في ذلك الوقت، وكان منطق أرسطو ذا أهمية مشابهة، لأن طريقة استخدام العبارات كانت تتوقف عليه. وبعد أن انفصل النساطرة واليعاقبة من الكنيسة الإغريقية انصرفوا إلى المسيحيين، الذين يتكلمون لغتهم الوطنية، وهكذا وجدنا جزءًا كبيرًا من الفلسفة واللاهوت يترجم إلى السريانية، وأقل من ذلك إلى القبطية، لأن اليعاقبة المصريين لم يطلب منهم أن يجابهوا مجادلة كالتي جلبها إخوانهم في سوريا.

[illegible] كان عهد ما بين الانشقاقين وبين بدء اهتمام المسلمين بالفلسفة عهد [illegible] مثمرة، وتعليقات وشرح. وإذا كان ثمة متعة كبيرة في تتبع التاريخ الأدبي [illegible] الأمر فلن يوجد عند المقارنة بها إلا متعة ضئيلة في تتبع تاريخ أدب [illegible] على هذا النوع من النشاط، لأن هذا التاريخ الأخير لن يكون عندئذ أكثر [illegible] للأسماء، وأن التعليق والمقالة قد يصبحان في الحقيقة حقولا لها [illegible] ولكن شيئًا من هذه الأصالة لا يظهر في هذا النوع من الكتابات [illegible] وأن الأمر ليبدو كأن الطابع الإقليمي الذي تلا قطع العلاقة بالعالم [illegible] قد حدد مجالهم تحديدًا ضيقًا، حتى أننا بالرغم من عثورنا على كتاب [illegible] لا نجدهم يستطيعون التقدم أبدًا وراء صياغة النتائج التي وصل إليها [illegible] صياغة جديدة مع تفاوت في الدقة.

ونجد إلى جانب الفلسفة واللاهوت اهتمامًا عظيمًا بالطب، وعلمي الكيمياء والفلك اللذين اعتبروا وثيقي الصلة بالطب، لأن الفلك، منظورًا إليه من الناحية التنجيمية، كان يعتبر وثيق الصلة بحالات الحياة والموت، والصحة والمرض وكانت [illegible] شديدة الارتباط بمدرسة الإسكندرية. أما الفلسفة نفسها فقد [illegible] اللاهوت، حتى اضطر الباحثون من غير رجال الدين إلى الانصراف إلى العلوم [illegible] وقد ظلت مدرسة الإسكندرية القديمة، باعتبارها مركز دراسة [illegible] تتطور به دون انقطاع، ولكن تحت ظروف مخالفة. وكان [illegible] أو يحيى النحوي كما كانوا يسمونه - أحد المعلقين المتأخرين على [illegible] وأحد الأضواء الأولى المسلطة في هذه المدرسة الطبية. وليس تاريخ وفاته [illegible]، ولكنه كان يعلم في الإسكندرية حين أقفل جوستنيان مدارس أثينا عام ٥٢٩م. والزعيم الكبير الذي يليه لهذه المدرسة هو بولس الأيجيني الذي [illegible] الفتح الإسلامي، واتخذت كتبه متونًا مفضلة للطب، ولقد أنشأ [illegible] مدرسة الإسكندرية منهجًا تعليميًا لتدريب الأطباء، فاختاروا لهذا [illegible] عشر من كتب جالينوس، وقد أعيد إخراج بعضها في صورة [illegible]، واتخذت مادة للشرح في المحاضرات المنظمة، وأصبحت المدرسة في [illegible] مركزًا للبحث الأصيل، لا في الطب فقط، بل في الكيمياء والفروع

لأخرى لعلوم الطبيعة. وهكذا أصبحت الإسكندرية قبيل الفتح الإسلامى مباشرة دارًا كبرى للبحث العلمى، فكان ذلك سوء حظ إلى حد ما، لأن التقليد السائد فى مصر حول هذه الدراسات إلى اتجاهات مضادة للمعرفة، ومال بها إلى استخدام السحر والشعوذة، وهلم جرا، ثم إلى إحداث انحراف تنجيمى بها وأصبح ذلك فيما بعد عيبًا كبيرًا فى الطب العربى كما يبدو فى عصر متأخر، حتى فى مدينة «بادوا» فى القرون الوسطى. ولم يكن ذلك خطأ الإسلام، وإنما كان إرثًا من الإسكندرية، ويبدو فيما تبقى لدينا من البحوث السريانية أن ثمة طريقة أسلم وأصح، ولكن الإسكندرية كانت قد غطت على علماء السريان حين الفتح الإسلامى، ولو فى نظر العامة على الأقل، فكان ذلك عاملاً رئيسيًا فى تحويل البحث العربى إلى هذه الشعاب التنجيمية.

ومن أشهر من أنجبتهم هذه المدرسة بولس الأيجينى الذى كانت مؤلفاته الطبية أساسًا لكثير من التعاليم الطبية العربية واللاتينية فى القرون الوسطى عمومًا ومنهم القسيس أهرون الذى ألف متنًا فى الطب ترجم فيما بعد إلى السريانية، وأصبح حجة شهيرًا فى هذه المادة، وكانت الإسكندرية كذلك مركز علم الكيمياء، فكانت بذلك أمًا للكيمياء العربية فيما بعد، ويظهر من الدراسات الشاملة التى قام بها المسيو بارتيلو للكيمياء العربية (الكيمياء فى العصور الوسطى - باريس ١٨٩٣) أن المادة العربية يمكن أن تقسم إلى قسمين: أحدهما مؤسس على الكتابات الإغريقية التى كانت شائعة فى الإسكندرية ومترجم عنها بصفة رئيسية. على حين يمثل الثانى مدرسة متأخرة ذات بحوث مستقلة. ويأتى بارتيلو بأمثلة ثلاثة من القسم الأول، هى كتب قراطس و Habid - al(١١) واوستانس، وكلها يمثل الثقافة الإغريقية التى ازدهرت فى الإسكندرية عشية الغزو الإسلامى.

وبينما يداوم الإسكندريون الاهتمام بعلم الطب والعلوم المتصلة به، كانت الفروع المبشرة للكنائس التى تتكلم اللغات الوطنية فى آسيا أكثر اهتمامًا بالمنطق والفلسفة النظرية. وربما كان من الطبيعى أن الميتافيزيقا، وهى قوية الصلة بمصر، قد ارتضت تعليقات يوحنا فيلوبونوس أو النحوى، وهو يعقوبى من نوع

خاص. ولكن اليعاقبة والنساطرة كلهم كانوا يستعملون كتاب إيساغوجى لفورفوريوس باعتباره مدخلا. ولقد كان اليعاقبة يميلون أكثر مما يميل النساطرة إلى الأفلاطونية الحديثة والتصوف فى تناولهم للميتافيزيقا وعلم النفس بصفة عامة حين يتصلان باللاهوت، وكانت حياتهم ترتكز على الأديرة أكبر ارتكاز. على حين التزم النساطرة بالنظام القديم القائم على المدارس المحلية، ولو أنهم كانت لهم أديرة وقد ارتضت المدارس بمرور الزمن نظام الدير وطرقه.

وكانت مدرسة نصيبين أقدم المدارس النسطورية، وأعظمها على الإطلاق والتى سار أبها. وهو زرادشتى الأصل، وكان بطريركا على النساطرة. أنشأ مدرسة فى سيلوقيا على مثال مدرسة نصيبين. ثم أنشأ كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٨م) مدرسة زرادشتية فى جنديسابور من أعمال خوزستان. وهو ذلك الملك الذى أعجب بالثقافة الهلينية التى حصل عليها خلال حربه مع سوريا، واستضاف الفلاسفة الإغريق المنفيين حين أقفل جوستنيان مدارس أثينا ولم تكن هذه المدرسة تحتضن الكتب الإغريقية والسريانية وحسب، ولكنها جلبت كتبًا فى الفلسفة والعلم من الهند، وترجمت إلى البهلوية، أى الفارسية القديمة، كل ذلك. وفى هذه المدرسة تطورت دراسة الطب، التى كان يقوم بتعليمها أطباء من الإغريق والهنود، أكثر مما تطورت فى الجو اللاهوتى فى المدارس المسيحية، ولو أن بعض أعاظم معلمى الطب فى هذه المدرسة كانوا من المسيحيين النساطرة. ومن بين تلاميذ جنديسابور الحارث بن كلدة العربى الذى أصبح فيما بعد طبيبًا شهيرًا، وابنه النضر الذى ذكره ابن سينا فى قانونه الخامس، وكان عدوًا للنبى محمد، ومن بين المنهزمين فى غزوة بدر، وقد قتله على. ويذكر الرازى وآخرون مؤلفين مختلفين فى الطب من الهند، ولا سيما شاناق وقلهمان. على حين نجد كتاب السموم الذى ألفه شاناق الهندى يترجم فى عصر متأخر إلى الفارسية على يد «منكاه» بأمر يحيى بن خالد البرمكى، ثم إلى العربية فيما بعد بأمر الخليفة المأمون. وترجم «منكاه» الذى كان من أطباء هارون الرشيد كتبًا من السنسكريتية فى الطب وغيره، وقامت مدرسة وثنية فى حران إلى جانب

المدارس المسيحية والزرادشتية، ولسنا نعلم عن تأسيس هذه المدرسة شيئًا، ولقد كانت حران مركزًا للنفوذ الهلينى منذ أيام الإسكندر الأكبر، وبقيت ملاذًا للديانة الإغريقية حتى أصبح العالم الهلينى فى عمومه مسيحيًا ومع أنه يبدو أن حران قد ورثت شيئًا من الديانة البابلية القديمة التى بعثت بعثًا متأخرًا خلال القرون الأولى من العهد المسيحى، فإن ذلك قد غطى بطلاء من تطور الوثنية كما نقحتها الأفلاطونية المحدثة. حقًا إن حران تربنا الوقفة الأخيرة للوثنية الإغريقية والأفلاطونية المحدثة على الصورة التى صورهما بها فورفوريوس، وقد بقيتا هناك تحييان حياة قوية، ولكنها منعزلة.

وهكذا نجد جهات متعددة تعمل على تطوير النفوذ الهلينى ونشره فى فارس والعراق التى أصبحت فيما بعد إقليمًا فارسيًا. كما كانت ثمة قوى ثانوية إلى جانب هذه المدارس الثابتة الدعائم، ولقد رجعت الجيوش الفارسية من غزوتها لسوريا بمظاهر كثيرة من الثقافة الإغريقية، من بينها النظام الإغريقى للحمامات، وقد قلده الفرس وتبعهم فى ذلك المسلمون، الذين نشروا هذه الرفاهية فى العالم الإسلامى، حتى أن ما نسميه الآن الحمام التركى ليس إلا حفيدًا للحمام الإغريقى القديم، جاء عن طريق الفرس فيما قبل الإسلام، وانتشر على أيدى المسلمين وجاءت هذه الجيوش معها كذلك بإعجاب عظيم بطراز للبناء الإغريقى، فكان المهندسون والصناع من أنفس الغنائم التى رجع الفرس بها من سوريا وبواسطة هؤلاء، حاولت بلاد الفرس أن تبدأ البناء بالطراز الإغريقى، وهكذا نجد القرون التى سبقت ظهور الإسلام مباشرة تشهد انتشار المؤثرات الهلينية انتشارًا واسعًا ثابتًا فى كل شكل من أشكال الثقافة المختلفة، من علم، إلى فلسفة، إلى طراز بناء، إلى رفاهيات الحياة وحتى قبل هذا، ومنذ أيام الإسكندر الأكبر، نجد أنه كان ثمة تسرب للنفوذ الإغريقى، حتى أن غرب آسيا كان مشبعًا بالفن الإغريقى، وكان فى بعض الحالات يمثل تمثيلا فجًا، أو يضاف إليه من العناصر الفنية الوطنية، وحين انقبضت يد السيطرة الأموية ورجع السكان الوطنيون إلى قديمهم، لم نجد حاجة بنا إلى التساؤل عما إذا كان ذلك يعنى بعثًا للهلينية.

ولقد ذكرنا من قبل إيباس باعتباره معلمًا لبرصومة الذى قاد الهجرة النسطورية إلى بلاد الفرس، وأعاد فتح مدرسة نصيبين، وكان إيباس هذا هو [illegible] العظيم لمدرسة الرها فى أيامها الأخيرة، ويبدو أنه أول من وضع ترجمة سريانية لكتاب إيساغوجى لفورفوريوس، وهو المتن المنطقى المعترف له بأنه مدخل للأورجانون لأرسطو، ويظهر من هذا أن المنطق كان يتخذ مادة أساسية [illegible] النساطرة، كما يبدو أن الحال كانت كذلك تمامًا بين اليعاقبة.

ولقد ظهر فى الوقت نفسه بروبوس الذى يقال إنه كان رئيس كنيسة فى أنطاكية، فوضع تعليقات على كتاب إيساغوجى لفورفوريوس، ثم على العبارة والسفسطة والتحليلات الأولى لأرسطو، فكانت هذه متونًا مفضلة بين طلاب [illegible] من متكلمى السريانية.

[illegible] كتاب هوفمان «العبارة فى السريانية»[12] بنص من تعليقه على العبارة [illegible] ترجمة لاتينية له، والطريقة المتبعة هنا وفى كل الشروح السريانية أن تأخذ نصًا قصيرًا لا يزيد فى الغالب عن عدد قليل من الكلمات من النسخة المترجمة إلى السريانية مما كتبه أرسطو، ثم تأتى بعده بشرح المعنى، فيصل أحيانًا إلى [illegible] الصفحات، وأحيانًا إلى ملاحظة مختصرة، تبعًا لصعوبة النص، وتلك [illegible] المعلم يقرأ بصوت عالٍ، ويوضح الفقرات فقرة فقرة حين يقرأ، وقد أصبح [illegible] متبعة للشرح قلدها المسلمون فيما بعد فى تفسيراتهم للقرآن أما شرح إيساغوجى فقد نشره بومستارك (أرسطو عند السريان - ليبزج ١٩٠٠)، وأما شرح التحليل الأولى فقد نشره العالم اللوفانى البروفسور «هوناكر» فى المجلة الآسيوية فى عدد يوليو - أغسطس عام ١٩٠٠.

[illegible] العلماء اليعاقبة سرجيوس الرسعنى المتوفى عام ٥٣٦، والذى كان [illegible] ومؤلفًا لكتب فى الفلسفة والطب والفلك تتسم بالأصالة وكان مؤلفه فى [illegible] أهم ما تركه، وقد خلف أثرًا باقيًا إذ ترك ترجمة سريانية لجزء كبير مما [illegible] وقد قضى زمنًا بالإسكندرية حيث استكمل معرفته بالإغريقية. [illegible] فى مدرسة الطب بالإسكندرية فى بداية عهدها، ولا يزال

يمض ترجمته لجالينوس محفوظا بالمتحف البريطاني (تحت رقمي ١٤٦٦١ و١٧١٥٦ مخطوطات) وفي الرقم الأخير جذاذات من «الفن الطبي» و «فوائد الأغذية»، اللذين نشرهما ساكو في فينا عام ١٨٧٠ تحت اسم Inepita Syriaca ويأتي ساكو من رسائله في الفلسفة بلمع وضعها لإيساغوجي، وجدول فورفوريوس، ومقولات أرسطو، وكتاب العالم الشكوك في نسبته وكتاب يعالج النفس ليس هو كتاب De anima لأرسطو ولقد كتب رسائل أصيلة في المنطق في كتب سبعة هي الآن في المتحف البريطاني غير كاملة (تحت رقم ١٤٦٦٠): يشتمل أحدها على المقولات، ثم على النفي والإثبات، والجنس والنوع والفرد، وعلل الكون في نظر أرسطو، ومقالات دون ذلك أما في الفلك فقد خلف لنا نبذة عن تأثير القمر مبنية على ما كتبه جالينوس (انظر ما قيل عن ساكو) ولقد انتشر ما كتبه سرجيوس بين النساطرة واليعاقبة على السواء، واعتبرته الطائفتان حجة في الطب والمنطق، ويبدو أنه كان مؤسسا لمدرسة سريانية في الطب أصبحت أم الطب العربي، ولا شك في أن هذه المدرسة استمدت قوتها منه ويشير إليه ابن العبري فيقول: «رجل فصيح وقدير جدًا في الكتب الإغريقية والسريانية، وأعلم الأطباء بجسم الإنسان، ولقد كان في الحقيقة محافظًا على القديم في أفكاره كما يشهد «التمهيد»، ولكنه من حيث الخلق فاسد فاجر منطلع بالشهوة والطمع» (ابن العبري: طبعة أبيلوس ولامي حـ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٧).

وفي نفس القرن عاش (أحودمه) الذي أصبح في عام ٥٥٩م أسقفا على تكريت، وجاء بشرح يحيى النحوي فجعله متنا للتعليم بين اليعاقبة الذين يتكلمون السريانية، ويقال إنه ألف كتبًا في حدود المنطق، وفي النفس، وفي الإنسان باعتباره عالمًا أصغر، وفي تركيب الإنسان من نفس وبدن، ولا يزال جزء من هذا الأخير محفوظا في المتحف البريطاني (تحت رقم ١٤٦٢٠ مخطوطات).

وكان بولس الفارسي من علماء النساطرة في القرن الميلادي السادس، وقد كتب مؤلفا في المنطق أهداه إلى الملك كسرى، ونشره م. لاند في الجزء الرابع من Analaceta Syriaca.

وبهذا نصل إلى أيام الفتح الإسلامي لقد فتحت سوريا عام ٦٣٨، وتبع ذلك من العراق في نفس العام، ثم فارس بعد ذلك بأربع سنين، وفي عام ٦٦١ قامت الدولة الأموية في دمشق وحكامها من العرب، ولكن ذلك كله لم يغير الحياة الداخلية للمجتمعات المسيحية التي عاشت في حرية تامة، فكانت خاضعة في نوع الحرية فقط.

ولقد كتب حنا نيشوع النسطوري في عام ٦٥٠ رسالة في المنطق (انظر كتاب شرح توما المرعي حـ١ ص ٧٩)، وعلق على يحيى النحوي.

ولم يكن لليعاقبة مدارس عظيمة كالنساطرة، ولكن ديرهم في قنسرين على ضفاف الفرات الأيسر كان مركزًا عظيمًا للدراسات الإغريقية وأشهر من تخرج في هذا الدير ساويرس سيبخت الذي اشتهر عشية الفتح الإسلامي فلقد كان واضعا لشرح على العبارة لأرسطو لم يبق منه إلا جذاذات، وكتاب على أقيسة التحليلات الأولى، ورسائل تتناول عبارات جرى استعمالها في العبارة، والمواضع المبهمة في خطابة أرسطو (المتحف البريطاني: انظر أرقام ١٤٦٦٠، ١٧١٥٦) أما في الفلك، فقد كتب عن أرقام الزيج، وعن الأسطرلاب، وقد بقي الكتاب الأول بالمتحف البريطاني تحت رقم ١٤٥٣٨، ونشره ساكو (انظر ما سبق) أما ثانيهما ففي برلين Ms. Sachau 186 وقد نشره «نو nau» في المجلة الآسيوية عام ١٨٩٩.

ولقد أصبح أثناسيوس البلوي بطريركا يعقوبيا في عام ٦٨٤، بعد أن كان تلميذا لساويرس سيبخت ويعرف أثناسيوس بصفة رئيسية بأنه مترجم لنسخة منقحة من إيساغوجي لفورفوريوس (الفاتيكان، المخطوطات السريانية ١٩٥٨ انظر تاريخ الكنيسة لابن العبري نشره أبيلوس ولامي جـ١ ص ٢٨٧).

وكان جيمس الرهاوي المتوفى عام ٧٠٨م تلميذاً لساويرس سيبخت أيضًا في نفس الدير، ونصب أسقفا على الرها حوالي عام ٦٨٤م، وترك كرسيه عام ٦٨٨م لأنه لم يستطع أن يقوم بإصلاح الأديرة في أسقفيته، وقد اعتزل في دير القديس جيمس في قيسون بين حلب والرها، ولكنه تركه ليعمل معلما في دير

وسيمونا فى أسقفية أنطاكية. حيث علم التراتيم الكنسية، وقراءة الكتاب المقدس بالإغريقية، وبعث اللغة الإغريقية التى كان قد أهمل استعمالها، (ابن العبرى: تاريخ الكنيسة جـ١ ص ٢٩١) وحين هاجمه إخوانه الذين لم يوافقوا على دراسة الإغريقية هاجر إلى دير تل عيدا، حيث أعد نسخة منقحة من البشيتا[٣]، أو النسخة السريانية للعهد القديم، وتشبه فى أهميتها النسخة التى تسمى فى اللاتينية vulgate. وأخيرًا عاد إلى الرها قبل موته بحوالى أربعة أشهر وبقى كتاب له اسمه Enchiridiom يتناول العبارات المستعملة فى الفلسفة فى المتحف البريطانى (تحت رقم ١٢١٥٤).

وكان جورجيس الذى أصبح أسقف العرب عام ٦٨٦م تلميذًا لأثناسيوس البلدى، وترجم كل الأورجانون لأرسطو، وبقيت منه نسخ من المقولات والعبارة والتحليلات الأولى بالمتحف البريطانى (تحت رقم ١٤٦٥٩) ولكل منها مدخل وشرح.

وتشمل هذه الأسماء كل العصر الذى يقع بين الانشقاقين وبين الفتح الإسلامى، وتكفى لإظهار أن المجتمع الذى كان يتكلم السريانية ظل مجدًا فى دراسة منطق أرسطو وميتافيزيقاه، واهتم بالدراسات الطبية والعلمية وأن ذلك لم يكن على وجه التحديد نشاطًا عبقريًا أو أصيلاً، بل إنه كان فى أغلبه لا يزيد عن نقل لما وصل إليهم من النصوص، بإعداد ترجمات وتفسيرات وكتب شارحة لها، ولكن ذلك نفسه أدى مهمة خطيرة ولم يحدث الفتح الإسلامى أى تغير فى مجرى هذه الدراسات، ولم يتدخل الأمويون فى شئون المدارس.

وظل الباحثون السريان على ما كانوا عليه يعيشون معيشتهم منعزلين عن حكام العرب وربما لجأ أحد رجال الدين الذين لا ضمير لهم، أو الفاضبين، إلى الخليفة يستعديه على أحد زملائه، فكان هذا أهم سبب للتدخل الذى يعطى المؤرخون له وصف الاضطهاد تلك، كانت تجربة حنا نيشوع الذى أصبح بطريركا نسطوريا عام ٦٨٦م فلقد شكاه أسقف نصيبين إلى الخليفة عبدالملك، فعزل وسجن، ثم قذف به من فوق صخرة، فلم تقتله السقطة، ولو أنها تسببت له فى

... شديد ولقد أشفق عليه بعض الرعاة فآووه، وعالجوه حتى ذهب عنه [illegible] فاعتزل بدير يونان قرب الموصل، ثم عاد إلى منصبه البطريركى بعد [illegible] أسقف نصيبين، وبقى فيه إلى أن توفى عام ٧٠١م (ابن العبرى: تاريخ [illegible] نشره أبيلوس ولامى جـ٣ ص ١٣٥، ١٤٠) وكتب إلى جانب الصلوات [illegible] وسيرة داود كتابا فى التربية حول «الواجب المزدوج للمدرسة» باعتبارها [illegible] مكانا للتأثير الدينى والخلقى، ومن جهة أخرى مدرسة لتعليم الدراسات [illegible].

[illegible] ماراُبها، الثالث مطرانا نسطوريا حوالى عام ٧٤٠م أى ١٣٣هـ فكتب [illegible] على منطق أرسطو (انظر ابن العبرى جـ٣ ص ١٥٣).

وهنا نصل إلى العهد الذى بدأ فيه العالم يهتم بهذه الدراسات الفلسفية والعلمية، وبدأت تظهر الشروح والتعليقات باللغة العربية ولكن الدراسات السريانية لم تختف فى النمو واللحظة وسيكون من المناسب أن نعد باختصار بعض الذين ظهروا فى العصور المتأخرة حتى أيام ابن العبرى المتوفى عام ١٢٨٦م، الذى ينتهى بموته تاريخ الأدب السريانى ونحن نجد فى أخريات القرن [illegible] شرع دينا أسقف البصرة يكتب مدخلا للمنطق، وبعد ذلك بقليل كتب [illegible] مطران فارس فى المقولات (انظر المجلة الأسيوية عدد مايو - يونيه [illegible]) أما حنين بن إسحق وابنه، إسحق، وابن أخته حبيش، ورفقاء آخرون لهم فقد كونوا مدرسة للمترجمين أنشأها الخليفة المأمون فى بغداد، لينقل النصوص الفلسفية والعلمية الإغريقية وغيرها إلى اللغة العربية، وذلك عمل سنشير إليه [illegible] ولكن حنينا الذى كان مسيحيًا نسطوريًا انشغل أيضًا بوضع ترجمات من الإغريقية إلى السريانية، ولقد أعد أو راجع النسخ السريانية من إيساغوجى لفورفوريوس، ومن العبارة، وجزء من التحليلات، والكون والفساد، والنفس، وجزء من الميتافيزيقا، وكتاب الموجز لنقولا الدمشقى، وشروح الإسكندر الأفروديسى، و[illegible] من رسائل جالينوس وديوسكوروس وبولس الايجينى وبقراط، ووضع [illegible] أيضا ترجمة لكتاب النفس لأرسطو ومما له مغزى أن هذا الكتاب [illegible] شروح الإسكندر الأفروديسى بدأ حينئذ يحتل أهم مكان فى

الدراسات الفلسفية، وذلك لأن مركز الاهتمام بدأ يتحول من المنطق إلى علم النفس وألف يحيى بن ماسويه (المتوفى عام ٨٥٧م) حوالى ذلك الوقت كتبا طبية مختلفة بالسريانية العربية، وكان كحنين من جماعة العلماء التى جمعها العباسيون فى عاصمتهم الجديدة بغداد وعاصر هؤلاء من كتاب السريان «دنها» أو «ايباس» الذى جمع الشروح التى تشرح أورجانون أرسطو فى المنطق، و «ابزود» مؤلف المقالة الشعرية فى تقسيم الفلسفة. ثم بعد نسق من الكتاب الثانويين فى المنطق جاء ديونيسيوس (أو يعقوب) ابن صليبى فى القرن الثانى عشر الميلادى، فكتب شروحا على إيساغوجى والمقولات، والعبارة، والتحليلات الأولى وفى أوائل القرن الثالث ظهر يعقوب بن شكاكو مؤلف مجموعة المحاورات التى يعالج الكتاب الثانى منها مسائل فلسفية فى المنطق والطبيعة والرياضيات والميتافيزيقا.

وانتهى مجموعة الكتاب السريان بجريجوريوس برهبرايوس، أو أبى الفرج (ابن العبرى) فى القرن الثالث عشر الميلادى وأن كتابه المسمى «أناس العيون»[١٥] الموجز فى المنطق يلخص إيساغوجى ومقولات أرسطو والعبارة والتحليلات والجدل والسفسطة. أو يشرحها وأما كتابه «تدعيم الحكمة»[١٦] فهو مقدمة قصيرة للمنطق والطبيعة والميتافيزيقا واللاهوت وله كتاب ثالث هو «زبدة الحكمة»[١٧] وهو دائرة معارف فى فلسفة أرسطو، ويظهر هذا الكتاب أيضا فى صورة ملخصة تحت عنوان «مسألة المسائل»[١٨] وكان هو الذى ترجم كذلك إلى السريانية ما كتبه ديوسكورس، وألف كتابًا عن مسائل حنين بن إسحق الطبية، وكتابًا فى الجغرافيا عنوانه «معارج الروح»[١٩] ومع أنه كان أعظم حجة فى السريانية، وظل قرونا عدة فى المكان الأول من الأهمية. لم يكن فى الحقيقة أكثر من جامع أنتج أعمالا لهاطبيعة دائرة المعارف تعالج البحوث التى قام بها السلف.

إن الأهمية الكبيرة للمجتمعات المسيحية التى تتكلم السريانية كانت لها، باعتبارها واسطة لنقل الفلسفة والعلم الإغريقى إلى العالم العربى ولم يكن ثمة تطور مستقل لهما فى الجو السريانى، وحتى اختيار المادة قد تم على يد الهلينيين، قبل أن تصل المادة إلى أيدى السريان وكان معلوما فى ذلك الوقت أن أساس الدراسات الإنسانية كان هو منطق أرسطو، وأنه ، مثله مثل كل الدراسات

الأخرى فى أعمال أرسطو ـ كان يحسن أن يفسر تبعًا للشراح الأفلاطونيين المحدثين، أما فى الطب والكيمياء، فإن المنهج الذى فى مدرسة الإسكندرية كان ... مرجعًا، بل كان فى أفضل صوره حين ينبنى على ما كتبه جالينوس وبقراط، وعلى تعاليم بولس الأيجينى فى طب الولادة، ولكن جانبًا صوفيًا كان فى علم الإسكندرية ممتزجًا بالتنجيم، حتى أن بعض العقاقير الخاصة كانت ... حين يكون بعض الكواكب فى صعود، وهلم جرا مما طبع الطب الإسكندرى ثم العربى بطابع شعوذة لم يكن فى صالحه؛ ولو أننا يجب أن نذكر أن نظرة الأوروباء القديمة إلى العلم العربى باعتباره مجرد شعوذة قد أصبح يعبر عنها الآن باحتراس أكبر ونحن على استعداد للاعتراف بأن عملاً كثيرًا أصيلاً وقيمًا قد تم فى الطب والكيمياء؛ ولو أنه من المحتمل أن ما كان فى مصر من بعد عن الروح العلمية Obscurantism قد عوق التطور المتصل للسنة الصحيحة المأخوذة عن جالينوس والأطباء الإغريق.

وبهذا نستطيع أن نفهم أن التوحيد والفلسفة والعلم الإسلامى قد تفرعت فروعها الغنية فى أرض كانت مشبعة بالثقافة الهلينية (نيكلسون: زهاد الإسلام لندن ١٩١٤ ص ٩) وقد كان انتقال الثقافة الهلينية من طرق خمس:

١ - النساطرة الذين احتلوا المقام الأول (جالينوس وبقراط)، باعتبارهما المعلمين الأولين للمسلمين، وأهم من نقل الطب.

٢ - اليعاقبة أصحاب الطبيعة الواحدة الذين كانوا يمثلون المؤثر الرئيسى فى تقديم أفكار الأفلاطونية المحدثة وصوفيتها.

٣ - الزرادشتيون الفرس، ولا سيما مدرسة جنديسابور، ولو أن هذه المدرسة كان بها عنصر نسطورى قوى.

٤ - الوثنيون الحرانيون الذين ظهروا فى وقت متأخر.

٥ - اليهود الذين يحتلون بهذه المناسبة موقفًا غريبًا، فلم يكن لهم أى اتصال مباشر بالفلسفة الأرسطوطاليسية، وكانت مدارسهم فى سورا وفومباديثا مهتمة

...شريعتهم التقليدية، ويشاويل الكتاب المقدس فقط وبدأت الدراسات الفلسفية
بعد ذلك عندهم، فكانت تؤخذ من الفلاسفة العرب ولكنهم شاركوا النساطرة في
...ل الى الدراسات الطبية، حتى ان الأطباء اليهود يظهرون في الأيام الأولى
...ـعداد ، ومع هذا يأتي ترتيبهم بعد النساطرة بلا شك وهكذا نجد ممن كتبوا
في الطب، وذكرهم الدكتور ليكليرك في كتابه «تاريخ الطب العربي» المنشور
...باريس عام ١٨٧٦م أسماء يضعها في القرن العاشر الميلادي. كما نجد تسعة
...عشرين مسيحيا، وثلاثة من اليهود، وأربعة من الوثنيين من حران مع ان ثلاثة
...مسيحيين فقط يظهرون في القرن التالي ومعهم سبعة من اليهود وكان الطب في
...ذلك الوقت يتحول أكبر التحول الى ايدي المسلمين.

الهوامش

[illegible] كتاب التنبيه والإشراف ص ١٢٠ - ترجمة كارادي فو في باريس عام ١٨٩٦.
Aristot. de anima. II, c. 412p. b.
id. 412 pb. 5.
Aristot. Metaph. m. 1043, a. 35.
Aristot. II, ii, 413. b. g.
[illegible] والخابور من روافد الفرات.
[illegible] اريوس الاسكندري الذي أثار نقاشا حادا حول علاقة المسيح بالله.
[illegible] التاريخ صلة بين النبي ﷺ وبين أحد النساطرة إلا ما كان في طفولته من لقاء [illegible] بحيرا الراهب في بصرى أثناء رحلة النبي الى الشام ولا يمكن مع الطفولة [illegible] أن يكون قد أخذ عنه شيئا.
[illegible] هذه الكلمة صحيح أو تقليدي أو معترف به عموما.
[illegible]
[illegible] أعثر على كتاب بهذا الاسم فلم أستطع ومن ثم فضلت أن أثبت ما جاء به [illegible] صورته في الأصل. (المترجم)
De Hermeneuticis apud Syros Leipzig. 1873.
[illegible] وقد ترجمها ربولا أسقف الرها اليعقوبي من الاغريقية إلى السريانية.
(7) Assemani Bi. Or. Part I. 154 and also an (Explanation of The [illegible]
id.
The Pupils of the eyes.
The Upholding of Wisdom.
The Cream Of science.
Business of businesses.
The ascent of the spirit.
[illegible] العربية لهذه الكتب من وضع المترجم ولم يعثر على ترجمة عربية سابقة لهذه [illegible]

الفصل الثانى

العهد العربى

[illegible] الإسلام فى صورته الأولى ديانة عربية خالصة. ويظهر من الجانب الدنيوى [illegible] رسالة النبى محمد، أنه جهد فى جمع القبائل العربية فى الحجاز فى [illegible] أحوى، وفى أن يحد من عادة الرزية أو الغزاة أى قطع الطريق، وأن يخلق [illegible] منظمًا. وكان مرجع هذه الأهداف الدنيوية إلى تأثير المدينة فى النبى [illegible] الاعتقاد بأن تعاليمه الدينية لا يمكن أن تلقى انتباهًا جديًا إلا فى مثل هذه الجماعة. ولقد جابهته فى مكة معارضة دائمة ترجع فى أساسها إلى الفوضى والنزاع القبلى، وهما يشكلان الحالة العادية للمجتمع البدوى. وكانت المدينة [illegible] بمعنى يختلف تمامًا عما تدل عليه الكلمة حين تطلق على مكة، فقد [illegible] حياتها إلى حياة مدنية وإن كانت بدائية دون شك فهى متقدمة جدًا عن [illegible] فى مكة، وورثت تقاليد دستورية من المستوطنين الآراميين اليهود. وبدأ النبى فى المدينة يدرك الفرق الذى جاء عن التآخى بين الناس فى حياة [illegible] منظمة، فى مقابل عدم التماسك الذى فى الحياة القبلية القديمة. ثم [illegible] من فرق فى تكييف موقف كل من المجتمعين تجاه الدين. وهذا الفرق الأخير لا يرجع إلى الحياة المدنية، ولكنه كان يرجع مباشرة إلى التأثير اليهودى [illegible] الأحوال فى حياة المدينة كانت دون شك أكثر مناسبة لنشأة [illegible] فى أمور الدين مما كانت ظروف القبائل الأوغل فى البداوة. ويبدو أن العرب القدماء قد تقبلوا فكرة إله واحد أعلى، ولكنهم لم يحثوا فيه إلا قليلاً، [illegible] فهم لم ينظروا إلى الإله الأعلى باعتباره داخلاً فى مصالحهم [illegible] التى كانت تتعلق فقط بالآلهة القبلية الصغرى التى كان يتوقع منها أن

تنظر بعين العناية إلى الشئون القبلية، وكانت تلام لومًا شديدًا إذا بدا أنها مهملة في رعاية مصالح مواليها. إن رجل الصحراء لم يكن يميل إلى التفكير الرفيع في الإله كما ينسب إليه أحيانًا، ولم يكن يبدي أي تبجيل للأعضاء الصغار في مجمع الآلهة. ولقد صادف النبي أعظم صعوبة في فرض المحافظة على الصلاة بين العرب، ولا يظهر أنهم يحرصون عليها كثيرًا في الوقت الحاضر. أما في المدينة، فإن النبي اتصل برجال يختلف موقفهم من الدين عن ذلك كثيرًا، وكانوا يعطفون على المبادئ التي تعلمها من مصادر تشبه شبهًا كبيرًا ما أخذوا عنه من مصادر[1].

ولقد أضاف النبي من ثم جانبًا دنيويًا في المدينة إلى العمل الروحي الذي شغل به من قبل. ولم يكن ذلك تغييرًا شعوريًا للموقف، وإنما كان توجيهًا لعمل ثانوي بدا أنه يعود بأكبر نفع على ما قام به فعلاً من عمل. وإن مفتاح السر في ذلك لفي السورة المدنية ٤٩ . ١٠: «إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم» كان ذلك نداء إلى عرب الحجاز أن يكفوا عن التنازع، وأن يتحدوا في رباط الأخوة. وإن مثل هذا الاتحاد من جانب الذين كانت عاداتهم ومثلهم تحبذ الحرب، فلا يميلون إلى فنون السلام، لابد أن يخلق موقفًا عدائيًا تجاه الذين ليسوا من هذا المجتمع. فهل كان هذا الموقف العسكرى جزءًا من خطة محمد؟ إن الجواب على هذا يجب أن يكون بالنفي، وإن المشروعات العسكرية للإسلام في حياته الأولى لم تكن جزءًا من خطته الأصلية، وأن النبي وخلفاءه المباشرين من بعده قد أبدوا موقفًا مترددًا متشككًا في هذه المشروعات، وواضح أنهم أرغموا على هذا الموقف إرغامًا، وأنهم لم يتجهوا إليه إلا مع التردد. وكما يقول لا مانس:

«لقد عمل القرآن على توحيد قبائل الحجاز، ونجحت تعاليم محمد في تكوين جيش أكثر عددًا، وأحسن تنظيمًا من أي جيش آخر رآه شبه الجزيرة حتى ذلك الوقت، ولم تستطع هذه القوة أن تبقى وقتًا دون أن تقوم بعمل، أضف إلى ذلك أن الإسلام حين فرض على القبائل، انضوت هذه القبائل تحت لواء الدين الجديد، أو تجمعت ببساطة في دولة المدينة التي كانت في دور التكوين. وقد كان

تأثير القلوب يرمى إلى هذه الغاية. وأنهى الإسلام كل مظاهر الحياة البدوية، وقد [illegible] مضى قضاء مبرمًا على أقل تقدير على عادة الرزية (قطع الطريق) التي كانت متأصلة في هذا المجتمع ذى الفوضى القبلية. وكان لابد من انتظار زوال الطوفان، وهو محجوز مؤقتًا، يفيض على أقاليم الحدود. فكم اعتمد محمد في تحقيق غاياته على جهودهم؟ لقد أصبح من الصعب أن يدافع المرء عن هذا الرأي الذي حاز القبول بسهولة عظيمة حتى الآن» (لا مانس: مهد الإسلام، روما ١٩١٤، ص ١، ص ١٧٥).

كان الموقف العسكرى في غزو مكة نتيجة حتمية لظروف قاهرة. كان المكيون أعداء معتدين، وارتضوا لأنفسهم موقفًا اضطهاديًا ضد الذين قبلوا الدين الجديد. وحين كانت قبيلة قريش التي ينتمي إليها محمد في دور الصعود كان إخضاعها للإسلام ضروريًا لتقدم الإسلام في الحجاز، لأن دفاع قبيلة قوية عن الإسلام كان أمرًا جوهريًا، وكان محمد نفسه شديد التعلق ببيت الله العتيق في مكة، وهو البيت الذى ارتبطت به أسرته بروابط كثيرة. وإلى جانب ذلك كان محمد يرغب في أن تتبعه قبيلته، لأن رسالته كانت إليها أولاً. ولو أن المعارضة المكية لم تنهزم، لما كان الدين الإسلامى أكثر من ديانة محلية في المدينة، وحتى على هذا الوضع كان لابد أن يظل دائمًا على أهبة الدفاع، ولا شك في أن الجهاد الدائم إنما ينبني على تقاليد هذه الغزوة، ولكن مثل هذه الحروب أقرب إلى المشروعات اللاحقة لغزو الأمم غير العربية، وهي المشروعات التي كانت نهاية تطور ما كان النبي نفسه ليتوقعه. وإن تحدى هرقل كان نص الطابع فمع أننا ربما ملنا إلى قبول نص الحديث الذى رواه البخارى، فلا شك في أنه ثمة بعض التحدى. فكان هرقل قد أتم إعادة فتح سوريا منذ وقت قريب، وقد شملت الأرض التي اكتسبها جزءًا كبيرًا من الصحراء السورية التي تشكل وحدة جغرافية مع بلاد العرب، وكان من بين رعاياه قبائل عربية ذات قرابة تربطها بقبائل الحجاز.

لقد أصبح الإسلام دينًا ذا طابع عسكرى لأنه انتشر بين العرب في الوقت الذي بدءوا فيه يشتغلون بالتوسع والفتح، وبدأ هذا الاشتغال قبل أن يتخطى

حمد المرحلة الأولى الروحية الخالصة من رسالته. ويبدو أن السبب الوحيد فى ان الجهود العربية الأولى لم تلحقها الجهود الأخرى تحوقًا مباشرًا، أن العرب دهشوا لنجاحهم، فلم يكونوا على استعداد لجنى ثماره. ولقد تكونت حالبات عربية منذ وقت مضى فى الأرض المتنازع عليها حيث تتقابل الإمبراطوريتان الفارسية والبيزنطية، ولكن زحف هذه الحالبات تم تحت ستار السيادة الاسمية لأى من الدولتين الكبيرتين. واستقرت قضاعة، وهى قبيلة من العرب الحميريين فى سوريا، واعتنقت المسيحية، وعهد إليها الإمبراطور البيزنطى بالسيطرة العامة على عرب سوريا (المسعودى جـ ٣ ص ٢١٤ - ٢١٥). وقد تغلبت قبيلة سليح على هذه القبيلة (نفس المرجع ٢١٦)، ثم تغلبت عليها مملكة غسان العربية، فاعترفت بامبراطور بيزنطة سيدًا لها، على حين اعترفت مملكة الحيرة العربية بسيادة الملك الفارسى. وحين وقعت الاضطهادات على النبى فى مكة فيما بين ٦٠٤، ٦١٠م، استطاع العرب بقيادة المنذر أن يهزموا كسرى فرويز ملك فارس هزيمة منكرة، وكان قبل ذلك بسنوات قد قاد حملة موفقة لغزو سوريا، الإقليم البيزنطى. واوضح هذا النصر للعرب أنه بالرغم من المظهر الأخاذ للإمبراطورية الفارسية بل والبيزنطية أيضًا على ما يظهر، كانتا موضع طعن، وأن أى جهد صامد ربما وضع ثروتهما بكل يسر تحت تصرف العرب.

إن الغزوات الإسلامية فى القرن السابع الميلادى تشكل نهاية نسق من التوسعات السامية الكبرى التى كان أول ما أشار إليه التاريخ منها هو ذلك الذى انتهى بإنشاء الإمبراطورية البابلية قبل المسيح بحوالى ٢٢٢٥ عامًا، وكانت القوة الدافعة لكل هذه التوسعات فى يد العرب الذين يمثلون أصل الجنس السامى، أى السكان الرحل إلى حد ما فى المرتفعات القاحلة فى غرب آسيا، وهم الذين كانوا يميلون دائمًا إلى نهب سكان الحواضر المستقرين المتحضرين فى وديان الأنهار وعلى سفوح التلال.

«إن النطاق الذى يفصل بين الجبل والصحراء وشواطئ الأنهار العظيمة والتلال المنخفضة قريبًا من البحر، كان هو حدود الحضارة (بالقوة وبالفعل) فى غرب آسيا، ومن نتيجة هذه الظروف أننا نجد فى غرب آسيا طوال التاريخ

[illegible] قائمًا بين الزراع المتحضرين فى السهول والتلال الواطئة وبين البادين فى [illegible] الصحراء. ويندر فى الممالك الكبيرة التى نشأت فى هذا الإقليم أن [illegible] سلطة وراء حدود المنطقة المزروعة. أما الجبل والصحراء، فهما عالم [illegible] يستطيع المتحضرون فى أحسن الأحوال أن يطاوه إلا بقدم غير راسخة. [illegible] الحدود القريبة لهذا العالم غير الخاضع بالنسبة لسكان الممالك المستقرين [illegible] مستمرًا، فهو إقليم فوضوى يمكن أن تهبط عليهم منه قبائل [illegible] وجود أى ضعف فى الحاجز الذى يفصل بينهما. أما فى أحسن الأحوال [illegible] هذا الإقليم بضايق الحكومة إذ يكون مهربًا وأرضًا للتعشة لجميع [illegible] النظام القائم» (بيفان: أسرة السلوقيين جـ ١ ص ٢٢).

[illegible] هم الذين ظلوا يفضلون التنقل لأنهم يحتقرون الزراعة، ولا يميلون إلى [illegible] المستقرة، ولاسيما حياة المدن. وهم ككل الأجناس التى فى مثل هذه [illegible] التطور يجدون متنفسًا متشابهًا إذ ينشطون فى الحروب القبلية [illegible] النهب، ونجدهم منذ بداية فجر التاريخ شديدى الرغبة فى ثروة [illegible] المستقرة التى فى متناول يدهم، ويظهرون فى أقدم الوثائق بمظهر [illegible] اللصوص. ولقد تلا الاستقرار فى بعض الأحيان حملات النهب. [illegible] القبائل الغازية ثقافة من استقروا بين ظهرانيهم. وإن كل الجماعات [illegible] هذا العرب قد استقرت هذا الاستقرار قبل القرن السابع الميلادى. [illegible] واحدة من هذه المجموعات عن الأخرى، كما تتميز كلها من الجنس [illegible] حسب المؤثرات الثقافية التى ترجع إلى السكان الأصليين فى الأرض [illegible] ولقد بقى العنصر العربى نفسه بعيدًا عن كل ذلك، فكان البقية [illegible] الظروف البدائية، ولو أنه لم يخل خلوًا مطلقًا من رد فعل هذه المؤثرات [illegible] الوحيد الذى يحد من هجمات القبائل البدوية على هذه الأراضى [illegible] فى محل الطمع هو القوة العسكرية من جانب من يحاولون خلق [illegible] الحياة المجتمع المستقر فى الأراضى الزراعية. وكان كل توسع عربى يرجع [illegible] ضعف القوة التى تحاول أن تحول دونهم، فلم يكن يرجع إلى ضغط [illegible] فقر بلاد العرب، ولا إلى الحماسة الدينية.

وكانت الإمبراطوريتان اللتان على حدود المنطقة العربية في القرن الميلادي السابع هما الإمبراطورية البيزنطية، والإمبراطورية الفارسية. وكانت كلتاهما في كل مظاهرها غنية ثابتة الدعائم، ولكنهما كانتا في الحقيقة قد أضعفتهما المؤثرات الخارجية والداخلية المتشابهة في كلتيهما. أما من الخارج، فقد هدتهما الحروب بقوة خلال القرون، حيث كانتا تتنازعان السيادة على غرب آسيا، وتعرضت كلتاهما لهجمات خلفية من أعداء بربريين. وأما في الداخل، فقد كان لكلتيهما تركيب اجتماعي سيئ للغاية، ولو أن التفاصيل تختلف في كل منهما عنها في الأخرى. ففي الإمبراطورية البيزنطية وقع حمل الضرائب الباهظة كله على الطبقات الوسطى «Curiale»، وكانت الجيوش مكونة من الغرباء المرتزقة. وفي الإمبراطورية الفارسية عطل النظام الطائفي المتزمت كل تطور طبيعي. وفي كل منهما كنيسة رسمية مشتغلة بالاضطهاد الفعلي، ومثيرة حفيظة قسم كبير من رعايا الدولة.

ولقد جاء الفتح العربي مفاجئًا تمامًا. ففي السنوات التي بين ١٤ و ٢١ من الهجرة (٦٣٥ - ٦٤١م) استطاع العرب أن يتملكوا سوريا والعراق ومصر وفارس، وهم مدينون للإسلام بالعمل الموحد الذي جعل هذه الفتوح ممكنة. ولكن المسلمين الأوائل الذين شاركوا النبي أعماله - ولو أنهم كانوا على رأس الجيوش، وقد دفعتهم الجيوش المتوسعة من ورائهم، وهم مترددون غير معارضين. وقد نظر كثير منهم إلى هذا النجاح الكبير بقلق حقيقي جدًا.. فحين رأى الخليفة الثاني عمر ذلك العدد الكبير من السجناء والأسارى من جلولاء ببلاد الفرس يفيض على بلاد العرب صاح: «اللهم إني أعوذ بك من أولاد سبايا الجلولياتـ» (أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال).

ولقد كان المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت مكونًا من ثلاث طبقات:

١ - «المؤمنون الأولون» أي الصحابة، أو أصحاب الرسول والمهتدون الأولون الذين وضعوا الإسلام في المحل الأول وطمعوا في أن يؤاخي هذا الدين مؤاخاة حقيقية بين المؤمنين، سواء أكانوا من العرب أم من غيرهم. وكان لهؤلاء المؤمنين خطرهم على قلة عددهم.

٢ - الجانب العربي المكون ممن اعتنقوا الإسلام حين ظهرت قوة محمد بعد فتح مكة، وقبلوا القيادة الإسلامية لأن محمدًا وخليفتيه الأولين من بعده كانوا في هذه الزاوية، ولكن أولئك لم يكونوا حريصين على دين الإسلام، وربما ذهب هؤلاء إلى الحرب تحت لواء «أي قائد كفء» حالما يظهر لهم أن الإمبراطورية الفارسية والإغريقية ضعيفتان. وكان في غير صالحهم أن يستتبع اتحادهم تحت لواء أو عامل اعتناق دين جديد. وعلى رأس هؤلاء العرب الدنيويين البيت الأموي من قبيلة قريش، والشيء الوحيد الذي جعلهم يبقون على عقيدة الإسلام في اعتقادهم أن النبي نفسه كان من قريش، فكانت هيبة الإسلام معناها هيبة قريش، التي أصبحت أرستقراطية. ومع أن الأمويين استطاعوا بهذه الطريقة أن يرضوا غرورهم الشخصي - وهو عامل قوي دائمًا في النفسية نصف المتمدنة. حتى لقد استطاعوا أن يصلوا إلى قدر كبير من السيطرة على القبائل الأخرى - فإن ذلك ساعد حتى على استدامة الغيرة القبلية التي سادت قبل الإسلام، لأن سيادة قريش كانت تجابه معارضة من منافسين كثيرين. ولقد كان هذا الجانب العربي لا يبالي في الغالب، غير مبال بالدين.

وإن العربي الأصيل في الصحراء شاك مادي في قرارة نفسه، وسيظل كذلك. وإن ذكاءه الشديد الواضح اللماح إن كان ضيقًا نوعًا فهو يقظ دائمًا في ناحيته الخاصة. فلم يكن محبًا للاستطلاع، ولا مصدقًا بالنسبة لغير الماديات والمحسوسات. وإن طبيعته التي تصطبغ بحب النفس والاعتماد عليها لم تجد مكانًا ولا حاجة لإله إن كان قويًا يقي عباده فهو يتطلب محافظة على الشعائر، وإنكارًا للنفس» (براون: تاريخ الأدب الفارسي جـ ١ ص ١٨٩ - ١٩٠).

ولم يكن العربي على استعداد لأن يعترف للغريب المقهور بالأخوة، ولو اعتنق الإسلام. وإن فتح البلاد الأجنبية كان يعني بالنسبة له الحصول على ضياع واسعة خصبة وعلى نفوذ غير محدود. وكان المغلوبون في نظره قطين أرض، يستعملون كوسيلة لجعل الأراضي المستولى عليها أكثر إنتاجًا. وترك للمغلوبين أن يختاروا بين اعتناق الإسلام ودفع الجزية. ولكن الأمويين لم يشجعوا اعتناق الإسلام، لاعتبارهم ذلك ضارًا ببيت المال. ولو أن الحجاج بن يوسف القاسي

الكروم المتوفى عام ٩٥ أرغم حتى المهتدين إلى الإسلام على دفع جزية كانوا معفين منها بحكم الشريعة.

٣ ـ والطبقة الثالثة مكونة من الموالى، وهم المسلمون من غير العرب، ويعتبرون من الناحية النظرية إخوانًا للعرب، وعوملوا هذه المعاملة فعلاً من جانب المؤمنين الأولين، ولكنهم فى نظر العرب من طراز الأمويين يعتبرون قطينًا. وبالنظر إلى الانتشار الواسع للإسلام تزايد هؤلاء الموالى تزايداً سريعًا، حتى أصبحوا غالبية عظمى فى العالم الإسلامى فى القرن الهجرى الثانى.

وكان الخليفتان الأولان من المؤمنين الأولين الذين كانوا أصحاب النبى فى هجرته من مكة. أما الثالث ـ عثمان ـ فقد كان كذلك من أصحاب النبى، ولكنه ضعيفًا، وكان ينتسب فوق ذلك إلى البيت الأموى الذى كان حينئذ يحتل مكان العنصر الأرستقراطى فى مكة. فلما لم يستطع أن يحرر نفسه من المحسوبية، وتلك نقيصة من نقائص العرب ـ حمل فتح سوريا ومصر والعراق وفارس غنيمة للطموحين من أهل بيته، وهكذا أصبح مسئولاً عن تحويل الدولة الإسلامية إلى الصبغة الدنيوية ولما اغتيل فى عام ٣٥ من الهجرة، ولى الخلافة من بعده على بن أبى طالب أحد المسلمين الأولين، وابن عم النبى، وزوج ابنته. ولكن الانقسامات الداخلية ظهرت عند استيلاء على على مقاليد الخلافة، فكانت هذه الاضطرابات حقيقة واقعة بأن العرب الدنيويين الذين كانوا تحت إمرة معاوية الأموى والى الشام رفضوا الاعتراف بخلافة على، واعتبروه وثيق الصلة باغتيال عثمان، أو أنه آوى قتلته على الأقل، وإلى الخوارج من ناحية أخرى. وقد ادعوا أنهم يمثلون المؤمنين الأولين، وإن كانوا فى الحقيقة عربًا من شبه الجزيرة وأمصار العسكر الذين يحسدون الأمويين على قوتهم وثروتهم. قد عضدوا عليًا فى مبدأ الأمر، ولكنهم انقلبوا عليه بعد ذلك، وكانوا هم المسئولين عن اغتياله فى عام ٤١ من الهجرة.

وعند موت على أصبح معاوية خليفة، وأسس الدولة الأموية التى حكمت من عام ٤١ إلى عام ١٣٢ من الهجرة. وكانت الخلافة الرسمية طوال هذه الفترة عربية أولاً ثم إسلامية فى الدرجة الثانية فقط. وهذه الفترة هى العهد الثانى

فى [illegible] الإسلام، حيث توارى دين النبى فى الخلف، واعتبر العربى نفسه غازيًا [illegible] على رعيته، ولم يكن ثمة إجبار للرعايا على اعتناق الإسلام فى الحقيقة إلا فى عهد عمر الثانى (٩٩ ـ ١٠١هـ)، وإلا فإن اعتناق الإسلام لم يصادف [illegible] ذلك لاعتباره ضارًا بالجزية التى تجبى من غير المسلمين. ولم تكن هناك [illegible] لفرض اللغة العربية حتى خلافة عبد الملك (٦٥ ـ ٨٦هـ) الذى بدأ [illegible] عربية. وكانت الدواوين والأعمال الرسمية تكتب بالإغريقية أو الفارسية أو القبطية، حسبما تقتضى الظروف المحلية. ويبدو أن تحويل ذلك إلى العربية كان من اقتراح كتاب غير مسلمين. وحين أصبحت اللغة العربية أداة [illegible] الشئون العامة كان ذلك سببًا فى تعميم استعمالها عند الناس، تحت [illegible] والمنفعة الشخصية. وكانت حتى ذلك الوقت تستعمل من جانب المهتدين إلى الإسلام فى الصلاة، أما الآن فلابد لكل من يتصل عنهم بجميع [illegible] أجزاء العدالة من أن يتعلموها بدقة. ثم أصبح ذلك فيما بعد أمرًا فى [illegible] الأهمية، حين أصبحت العربية أداة عامة لتبادل الفكر فى العالم الإسلامى جميعه.

[illegible] العرب باعتبارهم حكامًا لسوريا على صلة بثقافة مكتملة تأثروا بها من [illegible] من تركيب المجتمع، إلى النظام الاجتماعى فى عمومه، إلى الفنون والصناعات والحياة العقلية. وكان النفوذ الإغريقى وثيق الصلة بهم، ولكن كان [illegible] الفارسى قوى على صلة بهم كذلك. ولما كان الرسميون المحليون فى [illegible] تمرسوا جميعًا بالطرق المستخدمة فى الإمبراطورية البيزنطية، ظلوا [illegible] وظائفهم، وبكون سوريا قاعدة للخلافة الأموية وقعت الخلافة تحت [illegible] الإغريقى. ومع كل ذلك نجد النفوذ الفارسى حتى فى أيام الأمويين قويًا [illegible] السياسى. لقد كانت الحكومات فى مصر وسوريا قبل ذلك [illegible] على الحكومة المركزية فى بيزنطة وتتبعها، ويأتيها الموظفون من [illegible] فى الوظائف العليا. وكانت الحكومات الفارسية من جهة أخرى [illegible] منظمة تنظيمًا كاملاً فى كل أجزائها، ومنها السلطة المركزية [illegible] السياسية للدولة الإسلامية، إلى حد ما ذات طابع تحريرى

حتى سقوط الأمويين، ثم أصبح النفوذ الفارسي بعده غالبًا ويظهر أن الحكام قد تركوا التفاصيل تركًا تامًا للرسميين الذين تحت إمرتهم، فوفق هؤلاء بين بعض العناصر التي استطاعوا أخذها من الإدارة الإقليمية وبين حاجات الدولة.

إن الخلافة في عهدها الأول قد رأت أن تبقى على نظام الضرائب الذي كان معمولاً به فعلاً، كما استخدمت طرق الجباية السائدة في تحصيل الجزية، وهذا هو الجانب الذي أثار السخط على النظام الأموي. وكان العرب يتصرفون كما لو كانوا أصحاب ثروة لا تنفد، وتلك صفة الكثيرين ممن يوسرون فجأة بعد عسر، فكان كل حاكم يشترى ولايته من الدولة، وأصبح من العادات المألوفة بالنسبة له أن يفرض مبلغًا من المال يدفعه للحاكم السابق، ثم يصبح هو حرًا في جباية ما تمكن جبايته من رعاياه العزل، ليعد عدته ليوم تنتهي فيه فرص الجباية. وكانت الظروف السيئة للغاية في نظام الأمويين المالي أحد الأسباب الرئيسية لسقوطهم. روى المقرى عن أحد شيوخ الأمويين أنه قال حين سئل عن سبب سقوطهم: «إنا شغلنا بلذاتنا عن تفقد ما كان تفقده يلزمنا. فظلمنا رعيتنا فيئسوا من إنصافنا، وتمنوا الراحة منه. وتحومل على أهل خراجنا فتخلوا عنا، وخربت ضياعنا فخلت بيوت أموالنا، ووثقنا بوزرائنا، فآثروا مرافقهم على منافعنا، وأمضوا أمورًا دوننا أخفوا علمها عنا، وتأخر عطاء جندنا، فزالت طاعتهم لنا، واستدعاهم أعادينا فتظاهروا معهم على حربنا، وطلبنا أعداءنا فعجزنا عنهم لقلة أنصارنا، وكان استتار الأخبار عنا من أوكد أسباب زوال ملكنا». (المسعودي: مروج الذهب جـ ٢ ص ١٥٩ ط. دار الرجاء بمصر).

ومن ثم لا يكون من التحامل أن نقول إن العرب في العصر الأموي لم يتعلموا شيئًا من فن الحكومة تقريبًا، ولا من عمل الإدارة. وإنما وقفوا موقف الفتيان الوارثين المسرفين الذين يتركون التفاصيل لرجال أعمالهم، ويقنعون بتبديد الإيرادات.

أما بالنسبة للقانون المدني فإن الأمور كانت تبدو في صورة أخرى، فهذا القانون المدني مؤسس على التركيب الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع، وكان هذا التركيب يختلف في الأقاليم المفتوحة عما كان سائدًا في بلاد العرب، حتى إن

ذلك قد جذب انتباه العرب إليه بالضرورة أضف إلى ذلك أنه لم يوجد في الإسلام في عهده الأول حد فاصل واضح بين القانون الشرعي والقانون المدني، حتى كان الميراث والعهد وما أشبه ذلك من أمور تخضع عند العرب لتوجيه [illegible] الله التي أوحاها إلى النبي، ولإجازتها. وهكذا تشتمل السورة الرابعة من القرآن[*]، وهي من أخريات ما نزل بالمدينة، على عبارات تتصل بتشريع الولاية والميراث والنكاح، وما يتصل بذلك من موضوعات، طبقًا للظروف الاجتماعية السائدة في المدينة. ولكن العربي القائم في الأقاليم الإغريقية والفارسية اضطر إلى علاج أمور أكثر تعقدًا لم يتكلم عنها الشرع الموحى به، وإن اشتمل على ما يمس الموضوع، حتى أنه لا يمكن علاجه مع قطع النظر عن الوحي.. ولقد بدا من المستحيل أن ننصرف النظر عن تعاليم الوحي، وأن تضع في مكانها تشريعًا إنسانيًا. ومع أن ذلك قد حدث في الإمبراطورية العثمانية الحديثة إلا أنه لم يقع دون احتياجات كثيرة صارخة. أما في القرن الأول فما كان يمكن السكوت على ذلك لأن كل فريق كاره كان يستخدم ذلك لتفتيت الدولة الإسلامية التي لم يجمعها معًا إلا هيبة ما تركه النبي. وربما ملنا إلى افتراض أن الأمويين ما كانوا ليترددوا في محاولة هذه التجربة، ولكنها كانت خطرة جدًا. وكان الحل الوحيد فيما عدا هذا أن يتوسعوا في القانون السماوي، حتى يشمل مطالب جديدة. وقد حدث هذا في العصر الأموي بإضافة عدد ضخم من الأحاديث المصطنعة التي تروى عما قال النبي وفعل في ظروف لم تخطر له أبدًا. وليس من الضروري عند وصف هذه الأحاديث بالصنعة أن ندعي أنها اخترعت اختراعًا، ولو أن الكثير منها كان كذلك حتى ليبدو منه دافع واضح هو الزيادة في امتيازات الفئة الحاكمة وحقوقها أو تأكيد التفوق القبلي لقريش، وهلم جرا. ولكنها في أغلب الأحوال مصطنعة بمعنى أنها صنعة قانونية تصحح، وهي على حق، خطأ [illegible] القائم للوصول إلى العدالة. وحين عرضت ظروف جديدة جادة تامة كان يثار السؤال الآتي: «ما الذي كان يمكن أن يفعله النبي في هذه الحالة؟». إن أصحاب النبي الأولين الذين نشأوا في نفس البيئة التي نشأ فيها، والذين كانوا [illegible] من أن نظراتهم كانت في جوهرها من نظرته لم يكونوا يترددون في

تقرير ما كان يمكن أن يفعله أو يقوله، وكانت مقالتهم بقينية الصواب تقريبًا[٣] ولكنهم وضعوا نص مقالتهم، أو وضعت عنهم من بعدهم، كما لو كان ذلك هو ما عمله النبي فعلاً أو قاله. وحين طرأت مسائل جديدة في الأجيال اللاحقة بعد ذلك لم تكن هناك صعوبة في قبول افتراض أن النبي كان سيرتضي الحل المعقول العادل الذي اقترحه المشرعون الرومانيون. وحدث في النهاية أن اشتملت الشريعة الإسلامية على جزء كبير من القانون المدني الروماني (انظر القانون المدني والتجاري التونسي لسانتيلانا، ط. تونس ١٨٩٩). ولسنا نفترض أن حكام العرب وقضاتهم قد درسوا القانون الروماني، ولكنهم قبلوا أحكامه كما وجدوها في سوريا ومصر فقط، وهكذا تعلموا مبادئه العامة من استخدامه في المحاكم المدنية التي كانت موجودة، وتوجد في أماكن كثيرة مادة يمكن الرجوع بها إلى مصادر زرادشتية أو يهودية أو بوذية. ولو أن هذه المادة خاصة بالشعائر والغيبيات، ويظهر منها كيف تشرب الإسلام عناصر كان على اتصال بها. ولقد كان القانون الروماني هو المصدر الرئيسي فيما يختص بالحاجات الفعلية للقانون المدني. وتستوعب هذه الحاجات جزءًا كبيرًا من السنة (بتشديد مع ضم السين وتشديد مع فتح النون).

ولم يبدأ المسلمون خلق دراسة علمية للفقه حتى نهاية العصر الأموي، كما لم ينظروا بالعين الفاحصة في الأحاديث، وينظموها إلا في ذلك العهد. أما الفقه كانت له في البداية مدرستان، أحدهما سورية، والأخرى فارسية. فأما المدرسة السورية فقد وضعت فقهها بزعامة الأوزاعي المتوفى عام ١٥٧هـ، وكانت تعاليمها تسود في أنحاء العالم الإسلامي التي كانت تحت الحكم الروماني. وأما المدرسة الفارسية، فإن أصلها يرجع إلى أبي حنيفة المتوفى عام ١٥٠هـ. ولقد فرض فقه أبي حنيفة تلميذه أبو يوسف القاضي المتوفى عام ١٨٢هـ، وهو كبير قضاة هارون الرشيد، حين انتقل مقر الحكم إلى العراق على يد العباسيين، ولهذا الفقه مزايا لا نهاية لها إذا قيس بالمدرسة السورية، وأصبح هذا هو الفقه الرسمي لقصور العباسيين، ولا يزال يسود في وسط آسيا وشمال الهند، وحينما تغلب العنصر التركي على حين انقرض الفقه السوري. إن فقه أبي حنيفة ليمثل تقدمًا جديًا

معتدلاً للطرق المستعملة فعلاً باعتبارها توسيعًا للقانون الإسلامي، ليشمل حاجات المدنية المعقدة المتقدمة. إن الفقهاء في العصر الأموي كانوا يلحقون بالقانون الإسلامي أي خطأ يشاءون تحت اسم «الرأي» الذي كان يقصد به تطبيق حكم جاء ممن تمرس بظروف القانون الروماني ليميز ما هو عادل ومعقول. ولم يلحق أي معنى سيئ في هذا العهد المتقدم بفهم فكرة الرأي التي تنص على النظرية القائلة إن الذكي يستطيع بما له من حذق أن يدرك الصواب والعدل في أية مسألة، وهكذا يدعي أن ثمة مقياسًا موضوعيًا للصواب والخطأ يستطاع إدراكه بالبحث الفلسفي، وتلك نظرية يبدو منها نفوذ الأفكار الإغريقية التي يشتمل عليها القانون المدني[٤]. ولكن العصر العباسي شهد رد فعل سلفي يميل إلى الحد من حرية استعمال الرأي، ويبدو هذا الحد المذكور عند أبي حنيفة. ففي فقه أبي حنيفة نجد الاهتمام بكل نص إيجابي في القرآن يمكن أن ينطبق على القانون المدني، ولم يستشهد بالحديث إلا إلى حد محدود. أما القياس فقد استخدمه إلى حد أبعد كثيرًا، وكان معناه عنده أن تقاس الظروف الجديدة على سوابقها التي انطبق عليها القرآن، وكذلك استخدم ما سماه «الاستحسان» ومعناه ما يبدو فيه العدل والصواب، ولو خالف النتيجة التي يمكن استنتاجها من القانون السماوي. فلم يقل باستعمال ما يمكن أن يسمى «رأيا» إلا في هذه الحالة الأخيرة فقط. وهذا الاستعمال محصور حصرًا دقيقًا في توخي المسلك الضروري لتوقي الظلم الواضح. وأن فقه أبي حنيفة بالصورة التي عبرنا عنه بها هنا أوسع وأسهل وأقرب إلى العقل من أية نظرة في الفقه الإسلامي. ولكن من الخطأ أن نفترض أنه لا يزال أسهل وأقرب إلى العقل، لأن «المستحسن» قد تحجر على مر الزمن في صورة سوابق، فأصبح مذهب أبي حنيفة يعبر عن هذه التجاوزات الثابتة التي وصل إليها الإسلام الأول في القرون الوسطى دون مرونة. ويشبه ذلك النظرة الإنجليزية إلى العدالة. فإن هذه النظرة في القديم كانت تبدو منها الأصول الفلسفية للعدالة حيث تصحح أخطاء القانون العام. ولكن يظهر من التطبيق الحديث أن هذه الأصول قد تحجرت في صورة سوابق لها حين التطبيق، نفس التزمت والشكلية اللذين نلاحظهما في القانون العام

...سه. ويبدو فى الاستحسان كما فهم فى أول الأمر أثر القانون الروماني، والفلسفة الإغريقية. وقد نظر كل منهما فى وجود مقياس موضوعى للصواب والخطأ يمكن الوصول إليه بالبحث. وقد مالت تعاليم الرواقيين التى تسود فى القانون الرومانى إلى أن تنظر إلى هذا الكشف باعتباره واقعًا من طريق الحدس، وربما ترددنا فى اقتراح أن الاستحسان ينبنى بالضرورة على أساس هلينى. وذلك لعدم وجود قرائن أخرى تعضدنا فى ذلك؛ ولكننا حين نوازن بين آراء أبى حنيفة وبين تعاليم واصل بن عطاء المتوفى عام ١٣١ هـ والذى كان معاصرا له لا نملك إلا أن ندفع إلى استنتاج أن نفس الآثار تظهر عند كليهما، وأنها عند واصل مشتقة من الفلسفة الإغريقية. ولا مبرر لنا فى افتراض أن أبا حنيفة قد قرأ شيئًا لفلاسفة الإغريق أو القانون الرومانى، ولكنه عاش فى زمن بدأت فيه المبادئ العامة المستنبطة من هذه المنابع تتغلغل فى الفكر الإسلامى، ولو أن تعاليمه تميل فى الحقيقة إلى أن تحد وتحدد تطبيق المبادئ العامة طبقًا لنظام خاص. لقد قال المسلمون الأوائل أن الخير والشر يتوقفان على مشيئة الله فقط، فهو الذى يأمر وينهى كما يشاء، وكان ذلك أثرًا من آثار الفلسفة الإغريقية التى قالت إن هذه التفريقات ليست تعسفية «ولكنها ترجع إلى اختلاف طبيعى يوجد فى الطبيعة بين الخير والشر، وإن الله عادل من حيث تطبق مشيئته على هذا القياس.

وثمة مدارس فقهية أربع فى الإسلام السلفى تبدو فيها خلافات فى علاج مسائل الشريعة، ومن غير المعقول أن توصف هذه أحيانًا بأنها فرق، لأنها ليست كذلك. فآراؤها المختلفة يعترف لها جميعًا بأنها سنية. فأما أتباع أبى حنيفة فهم أكثر أتباع هذه المدارس عددًا، وأما الثلاث الأخريات فهى إلى حد ما رجعية إذا قورنت بمدرسة أبى حنيفة. فلقد كان مالك بن أنس المتوفى عام ١٧٦ هـ. هو معاصر لأبى حنيفة. يكره الأخذ بفكرة الاستحسان، ومن ثم الأخذ بالرأى، فأحل فى محل ذلك ما سماه «الاستصلاح». فلم يترك القياس إلا حيث كانت نتائجه المنطقية ضارة بالمجتمع، ويبدو أن هذا التفريق تصحيح لفظى أكثر منه تغييرًا

...ا يا. ولكن الدافع الخفى واضح، ويدل على رد فعل سلفى. ولقد منح اهتمامًا ...برا للحديث وأضاف إليه مبدأ «الإجماع» الذى يقصد به فى فقه الاستعمال العام فى المدينة. وكان موقف مالك صائبًا من الناحية النظرية، لأن الدولة الإسلامية قد تكونت فى المدينة، ولا يمكن لشىء أن يعطى فكرة واضحة عن ...سنة النبى وأصحابه مثل ما تعطى العادات المحلية فى المدينة الأم. ونظر مالك نظرة جدية إلى الحديث فى نفس الوقت، حقًا إن الدراسة النقدية العلمية للحديث تبدأ بكتابه المعروف بـ «الموطأ». وينتشر أتباع مالك اليوم فى صعيد مصر وفى شمال إفريقية غربى مصر. أما الحجة الثالث، وهو الشافعى المتوفى عام ٢٠٤ هـ. فهو يقف موقفًا وسطًا بين أبى حنيفة ومالك، فيفسر الإجماع بأنه الاستعمال العام فى الإسلام لا فى المدينة وحدها. وأما الحبر الرابع أحمد بن حنبل المتوفى عام ٢٤١ هـ. فيتخذ موقفًا رجعيًا خالصًا، فيعود إلى لزوم القرآن والحديث لزومًا تامًا. وكانت له أهمية كبيرة بين أهل السنة، ولاسيما فى بغداد، ولكنه لم يبق له أتباع الآن إلا فى أجزاء بعيدة من بلاد العرب فحسب.

أما فى مجال الفنون والصناعات، فإن خير الدلائل تأتينا من طراز البناء والهندسة. ولم يكن للعرب مهارة فى هاتين الناحيتين، وكانوا يعرفون العجز فى أنفسهم فى هذا المجال. لقد كانت المساجد الأولى رقعًا من الأرض مسورة بحائط بسيط، ولكن نوعًا آخر من المساجد قد ظهر فى حكم الخليفة الأموى الأول معاوية الذى استعمل فى بناء مسجد الكوفة بنائين من الفرس غير المسلمين، فبنوه على طراز المبانى الذى كان يستخدم فعلاً فى عهد ملوك الساسانيين. وظل المربع المسور موجودًا فى هذا المسجد، ولكن الشكل الرباعى قد أحيط بأروقة فى صورة بهو ذى أعمدة يبلغ ارتفاع كل منها ثلاثين ذراعًا، وهى من كتل الحجر الموصل بعضها ببعض بواسطة خطاطيف الحديد ونضائد الصلب. فأصبح الشكل الرباعى المحوط بأروقة، هو الصورة العامة للمسجد الجامع، وظل كذلك إلى أيام الترك، حين حلت محله الأبنية التى على مثال الكنيسة البيزنطية ذات القباب. وكانت القبة تستعمل قديمًا لتغطى ضريحًا فقط. فكانت تقف منعزلة، أو ملحقة بمسجد.

واستعمل الخليفة معاوية نفسه قوالب وملاطا فى الترميمات التى أجراها بمكة، واستقدم لها صناعًا من الفرس، ليقوموا بهذا الترميم ولقد وجد الخليفة الأموى الخامس عام ١٢٤ هـ (٧٠٠م) من الضرورى أن يصلح ما سببه السيل من تلف بمكة، واستعمل فى هذا الأمر بناء مسيحيًا من سوريا.

وفى عهد الخليفة الوليد الذى تلاه أعيد بناء المسجد القديم بالفسطاط، وهو المعروف بجامع عمرو. وكان البناء يحيى بن حنظلة الذى يظن أنه كان فارسيا.

كان لمسجد الأصلى رقعة مسورة وخشب، وكان لمسجد ابن طولون (٢٨٣هـ) وهو ثانى مساجد القاهرة قديما بناء غير مسلم كذلك، هو ابن كاتب الفرغانى المسيحى.

ولقد اعتمد المسلمون فى البناء والزخرفة - لا فى عهدهم الأول فقط، بل فى أيام العباسيين أيضا - على البنائين والمهندسين والصناع من الإغريق والفرس، ومن القبط بدرجة أقل، أما فى إسبانيا فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى)، فنجد الإمبراطور البيزنطى يبعث بأحد صناع الفسيفساء ومعه ٣٢٠ قنطارًا من المكعبات المستعملة فى صناعتها، وذلك لتزيين جامع قرطبة الكبير.

والفن الإسلامى كله من حيث الأصل بداية بيزنطية، ولكن تقاليد الفن البيزنطى قد تغيرت فيه تغيرًا عرضيًا فى اتجاهها بمرورها خلال الوسط الفارسى، وهذا الوسط يعطى لونه لكل عمل تم بعد العهد الأموى. ولا نجد أثرًا مباشرًا للفن البيزنطى إلا فى الغرب فقط - فى إسبانيا - ثم إلى درجة أقل فى شمال إفريقيا فى أزمة متأخرة. ولكن الفن الفارسى فى تطوره فى آخر العهد الساسانى كان بعضه مشتقًا من أمثلة بيزنطية، وبصفة رئيسية من أمثلة وصناع جاء بهم كسرى الأول حوالى ٥٢٨م. ولكن بعض المؤثرات الهندسية تظهر، حتى فى تلك المرحلة المتقدمة فى الفن الفارسى والبيزنطى الشرقى، كما يبدو مثلا فى استعمال العقد الذى على صورة السنبك فى آسيا الغربية، فى كنيسة دانا على الفرات حوالى ٥٤٠م. ولكن العقد الذى على صورة السنبك كما فى الهند كان فيما قبل الإسلام زخرفيًا خالصًا، ولم يكن يستعمل فى تركيب البناء.

وهكذا يبدو أن العمل الحقيقى للإسلام فى الفن والبناء، هو الربط بين الأجزاء المختلفة فى العالم الإسلامى فى حياة مشتركة، حتى أن سوريا وفارس والعراق وشمال إفريقيا وإسبانيا قد اشتركت فى نفس المؤثرات التى كانت فى البداية إغريقية، أو إغريقية فارسية، على حين دخل العنصر الهندى الثانوى الأهمية من طريق الفرس. على حين دخل العنصر الهندى الثانوى الأهمية من أرض الفرس، ولقد حل الفن البيزنطى محل الأطرزة المحلية فى مصر قبل دخول الإسلام، وكذلك كنت الحال فى فارس أيضا. ويمكن القول على أكثر تقدير إن الإسلام قد خلق أسلوبًا بيزنطى المظهر، معينًا بخصائصه المميزة لما بين البساتين الفرس من قصور، ولكنه أحيانا يصل إلى مستوى أفضل باستقدام صناع من بيزنطة. ويصدق مثل هذه النتائج تمامًا فى تاريخ الفنون الخرفية، وفى المخطوطات، ولو أن القرآن قد منع تصوير صور الحيوان، فروعى ذلك بدقة فى بعض الأوساط، ولقى أقل مراعاة فى فارس وإسبانيا، فبسبب ذلك اهتمامها الأعظم اتجه إلى صور النباتات فى الزخرفة، وإلى الأنماط الهندسية.

أما فى حقل العلم والفلسفة، حيث نجد وفرة فى القرائن فى العصر العباسى، فلا نجد مادة كثيرة فى العصر الأموى. ونحن نعلم أن المدرسة الطبية فى الإسكندرية قد ظلت مزدهرة، ونقرأ عن مسيحى يسمى أبجو(*) امتاز فى الكتب هرمس الحجة الغامض الذى كان أكبر سبب فى تحويل العلم الطبيعى إلى طريق السحر. ويقال لنا إنه كان يطلبه شاب رومانى اسمه ماريانوس، وأصبح تلميذه، واعتكف عند موت أستاذه فى دير قرب بيت المقدس. ويقال إن الأمير خالد بن يزيد الأموى المتوفى عام ٨٥هـ (٧٠٤م) أصبح تلميذ ماريانوس، ودرس على يديه الكيمياء والطب والفلك. ولقد ألف ثلاث رسائل روى فى إحداها محادثاته مع ماريانوس، وتروى الأخرى الطريقة التى تعلم بها الكيمياء، وتوضح الثالثة الرموز الخفية التى استخدمها معلموه. ولقد تحولت المدارس الطبية والعلمية إلى بلاد الفرس قبل ذلك بزمن طويل، ولكن الإسكندرية احتفظت بسمعتها باعتبارها مركزًا رئيسيًا لمثل هذا العمل طوال العصر الأموى.

وبدأ أثر الفكر الهلينى يظهر فى نهاية العصر الأموى فى صورة نقد للأفكار المقبولة فى علم التوحيد الإسلامى، وليس لدينا هنا - كما لم يكن لدينا فى كلامنا عن الفقه - مبرر لأن نفترض أن المسلمين فى هذه المرحلة كانوا على علم مباشر بالمادة الإغريقية، ولكن الاختلاط بمن ظلوا زمنا طويلا تحت المؤثرات الهلينية كان سببًا فى حصول المسلمين على الأفكار العامة، ولاسيما من طريق الاختلاط بالمسيحيين الذين أثرت عندهم الدراسات النفسية والميتافيزيقية والمنطق تأثيرًا عظيمًا فى اللاهوت، بحكم طبيعة موضوعات المناقشة فى المنازعات الأريوسية والنسطورية واليعقوبية التى عنيت بالمسائل النفسية والميتافيزيقية فقط. إن الأفكار التى كان المسلمون على صلة بها قد سببت صعوبات فى علم التوحيد عندهم، ولو أن هذه الأفكار قد صيغت صياغة جزئية فى صورة نظريات تبنية تشكلت فى مجتمع يجهل الفلسفة تماما. ولقد قابل بعض المؤمنين السلفيين هذه المسائل مقابلة سلبية، فرفضوا بكل بساطة أن يعترفوا بأن ثمة صعوبة أو مسألة تستحق النظر. وقالوا إن العقل لا يمكن أن يحيط فهما بما أنزل الله. وكان من البدعة عندهم أن تجادل الوحى أو تدافع عنه. ولكن آخرين أحسوا بضغط المسائل المعروضة، ولكنهم حاولوا، وهم مؤمنون بما يقول القرآن، أن يعبروا بعبارات تتطابق مع مبادئ الفلسفة.

وكانت المسائل المعروضة تمس:

١ - تنزيل كلام الله.

٢ - مسألة الاختيار.

١ - ويتحدث الرسول عن الوحى باعتباره قد نزل من عند الله ويشير إلى أم الكتاب التى يبدو أن المقصود بها المصدر غير المعروف الذى تشتق منه الكلمات الموحى بها. وربما كان ذلك يشير إلى الفكرة التى عبرت عنها «الكلمة»[1]. وأن النبى فى هذا كان متأثرا بالنظريات المسيحية واليهودية التى تلون أصلها باللون الأفلاطونى. ولكن من المحتمل أنه لم تكن له نظرية واضحة فيما يتصل بأم الكتاب. ولقد ظهرت فى وقت متقدم فكرة تقول إن القرآن قد وجد منذ الأزل،

وإن لم يكن فى صورة تعبير بالكلمات. بل إن جوهره ومعناه قديمان باعتباره جزءًا من حكمة الله، ولو أنه وضع فى كلمات فى حدود الزمان أو أوحى به إلى الرسول، وهو ما يقول به الآن أهل السنة. ويبنونه على القرآن (٨٠ - ١٥) أنه كان مكتوبًا «بأيدى سفرة كرام بررة»، وقد فهم ذلك على أنه قد كتب من إملاء الله على مخلوقات روحانية فى الجنة، ثم أنزل على النبى بعد ذلك.

وليس من الضرورى أن يكون ذلك معنى الآية. إذ يمكن أن يفهم منها الإشارة إلى الوحى السابق الذى توجه إلى اليهود والمسيحيين. والذى اعتبره الرسول صادقًا، ولكنه لحقه التبديل فيما بعد. حتى إن القرآن ببساطة هو الكتاب المبين الحق القدسى الذى لم يكن التعبير عنه كاملا فى الوحى السابق. وفى العهد الأموى، حين كان المذهب السلفى التزمت فى دور التكوين فى أوساط لا تعطف على الخليفة الرسمى، ظهر من يقول إن الكلام المعبر به عن القرآن قديم قدم الله، ولم تشتمل حدود الزمان إلا على كتابته. ويبدو من المحتمل أن نظرية «قدم الكلمة» متأثرة بالعقيدة المسيحية فى «الكلمة» Logos. ويمكن الرجوع بها مبدئيًا إلى تعاليم القديس يوحنا الدمشقى المتوفى عام ١٦٠هـ (٧٧٦م) والذى كان وزيرًا لأحد الأمويين، وهو إما يزيد الثانى، أو هشام، وكذا تعاليم تلميذه تيودور أبى قرة المتوفى عام ٢١٧هـ (٨٣٢م) الذى يعبر عن العلاقة بين الكلمة المسيحية وبين الآب الأزلى بعبارات تشبه عن قرب ما يستعمل فى علم التوحيد الإسلامى لتدل على العلاقة بين القرآن أو الكلام المنزل وبين الله (انظر فون كريمر: ص ٧ - ٩). ونحن نعلم من المؤلفات الموجودة لهذين الكاتبين المسيحيين أن المجادلات الدينية بين المسلمين لم تكن بأية حال نادرة فى تلك الأيام.

أما المعتزلة الذين كان واصل بن عطاء المتوفى عام ١٣١هـ يعتبر عمومًا مؤسس مذهبهم، فقد كانوا فئة ذات ميول عقلية، وقد عارضوا القول بقدم القرآن ودعوى أنه لم يخلق، لأن النتائج التى تستنبط من ذلك بدت فى نظرهم لأنها تقر بأشخاص متميزة تطابق الأقاليم التى فى الثالوث المسيحى، وتأثروا فى هذه الآراء بالشكل الذى عبر به القديس يوحنا الدمشقى عن مذهب الثالوث. وبما أنه قيل إن هناك صفة هى الحكمة يتصف بها الله لم تكن شيئا

من خلقه، ولكنها قديمة قدمه، وأن هذه الحكمة يمكن أن تفهم بأنها ليست عين الذات، ولكنها صفة لها. رأينا المعتزلة يجادلون بأن ذلك شيء قديم مع الله، ولكنه ليس هو. وهكذا كان القرآن القديم شخصًا ثانيًا في الألوهية، ولم يصبح الله واحدًا وحدانية مطلقة. وأن المردار المعتزلي، وهو شهير بزهده، أعلن اتهامه للقائلين بقدم القرآن بأنه مشركون، ولقد سمى المعتزلة أنفسهم أهل التوحيد والعدل ويدل أول جزأي التسمية على أنهم الموحدون الذين يدافعون دفاعًا ثابتًا عن الوحدة الإلهية.

٢ ـ أما بالنسبة للاختيار وعدمه. فإن القرآن صريح في دعوى أن الله قدير على كل شيء عليم بكل شيء، أي أن كل الأشياء معلومة له ومحكومة به، وهكذا نجد أنه لابد أن تدخل في ذلك أفعال العبادة، والثواب والعقاب اللذان يترتبان عليها: «ما أصاب مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها» (القرآن ٥٧ ـ ٢٢). «وكل شيء أحصيناه في إمام مبين» (القرآن ٣٦) «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين» (القرآن ٣٢ ـ ١٣). ومع هذا يظهر من الدعوة إلى السلوك الخلقي أن ثمة شيئًا من المسئولية التي تدل على وجود الحرية للإنسان. ولا شك أن عدم تمشي الالتزام والمسئولية الخلقية من جهة. مع القوة غير المحدودة من جانب الله من جهة أخرى، لم يكن واضحًا في ذهن النبي، ولكن في نهاية العصر الأموي وصل الأمر إلى نتيجته المنطقية. فلقد رأينا القدرية من جهة يدافعون عن الاختيار، ويظهر هذا المذهب لأول مرة في آراء معبد الجهني المتوفى عام ٨٠هـ والذي يقال إنه كان تلميذًا لسنبويه الفارسي، والذي كان يعلم في دمشق. وقليل ما نعرفه عن القدريين الأولين، ولكن يقال إن سنبويه قد حكم عليه عبد الملك بالإعدام، وأن الخليفة يزيد الثاني (١٠٢ ـ ١٠٦هـ) كان يميل إلى أفكارهم، وفي الجهة الأخرى كان الجبرية الذين قالوا بالجبر، والذين يرجع مذهبهم إلى جهم بن صفوان الفارسي المتوفى حوالي عام ١٢٠هـ، ولا أساس للجدل فيما إذا كان الاختيار أو الجبر يرجع إلى المعتقدات الفارسية فيما قبل الإسلام، وواضح أن الاستنباط المنطقي في مذاهب التوحيد في أي من هذين الاتجاهين قد تم على

لدى الفرس، لأنهم كانوا أصحاب علم التوحيد في أوائل الإسلام. ولابد من الرد بأن التطور الكامل للجبر لم يوصل إليه إلا بعد مضي قرن كامل من ظهور الإسلام، وأن المعبر الأول عن فلسفته قد أعدم باعتباره ملحدًا.

والقدريين الأولين أصل فارسي، ولكن معارضة الجبرية قادها واصل بن عطاء الذي يبدو من آرائه الأثر التحليلي للفلسفة الهلينية إذ يعمل في علم التوحيد الإسلامي، لقد كان واصل تلميذًا للحسن بن أبي الحسن القدري المتوفى عام ١١٠هـ، ولكنه اعتزل أستاذه. وتذكر الرواية هذا الاعتزال باعتباره السبب في تسميته هو وأتباعه «بالمعتزلة». وقد فعل ذلك لما رأى من نسبة الجور إلى الله في توزيع الثواب والعقاب، إن تفاصيل النقاش ثانوية الأهمية. ولكن المهم أن المعتزلة ادعوا أنهم «أهل التوحيد والعدل». ويبدو أنهم رأوا في العدل أن الله قد وضع مقياسًا موضوعيًا للعمل العادل الصائب، حتى أنه لا يستطيع أن ينظر إليه باعتباره قائمًا بعمل تعسفي لا يتوخى العدل. وتلك فكرة مستعارة من الفلسفة الهلينية. لأن الفلسفة الإسلامية الأولى تقول إن الله يفعل ما يشاء. وأن مقياس الصواب والخطأ يتوقف على مشيئته فحسب.

ونحن نرى العرب خلال العصر الأموي جميعه، وهم حكام العالم الإسلامي، على صلة بمن كانوا في الحقيقة ذوي ثقافة أتم من ثقافة حكامهم، ولو أنهم كانوا يعاملون بازدراء متغطرس باعتبارهم قطينا حضراء، وبالرغم من موقف العرب المتعالي كان ثمة تبادل عظيم للفكر، وبدأ المجتمع الإسلامي في إساغة التراث الهلينية في اتجاهات مختلفة وهكذا بدأ قانون الشريعة وعلم التوحيد الإسلاميان ينفعلان بالفكر الإغريقي[٣]. كان هذا العهد، على أية حال، عهد التأثير غير المباشر، فلا دلالة هناك إلا في الحالات القليلة في دراسة علم الكيمياء والطب على أن المعلمين والطلبة المسلمين قد تعلموا المادة الإغريقية من المصدر، بل كانوا فقط على اتصال بمن كانوا يعرفون أعمال الفلاسفة والمؤرخين الإغريق، وكان هذا العهد عهد الحيوية الدائمة إلى حد ما. فقد ظهرت فيه لغة جديدة، ودين جديد، فكانت العناصر المختلفة التي تتكون منها الثقافة تعدلها، ولقد كانت هذه العناصر تمتزج معا في حياة مشتركة في ذلك

الوقت. ومهما كانت الخلافات الدنيوية والسياسية عظيمة فى عهد متأخر فقد بقى المسلمون زمنا طويلا - ولا يزالون فى الحاضر إلى حد كبير - يهتمون بالحياة المشتركة، بمعنى أن ثمة تفاهمًا متبادلاً بين الطوائف المختلفة. وهكذا كان فى طوق النفوذ الثقافى أو الدينى أن يسرى بسرعة من أحد الطرفين إلى الآخر. وقد فعل الفرض الدينى الذى هو الحج إلى مكة فعله فى خلق هذه الشركة فى الحياة، وفى إيجاد الاختلاط بين الجهات المختلفة. ولم ينتج عن هذا الفهم تعاطف أو صداقة دائما. وخضعت الحركات المختلفة فى انتقالها من جهة إلى أخرى لتعديل كبير أثناء هذا الانتقال. ولكن القوة الدافعة وراء الحركة فى بلاد الفرس لابد أنها كانت واضحة فى إسبانيا الإسلامية، ولو أنها كانت مكروهة كثيرًا هناك. وأن أية حركة فى إقليم من الأقاليم لابد أن تتصل فى أغلب الأحوال بالأقاليم الأخرى جميعًا طال الزمن أو قصر. وليس ثمة انقسام فى الإسلام يشبه الانقسام الذى يمنع رجل العين الإنجليزى من أن يفهم ويقدر حركة تقوم فى الكنيسة القبطية أو الصربية: وتبنى الحياة المشتركة فى الإسلام غالبًا على استخدام اللغة العربية وسيلة للحياة اليومية، أو على الأقل للصلاة والدراسة. ولقد كانت لذلك آثاره البعيدة قبل أن تدخل العناصر التركية والهندية التى لم تصبح من الناطقين بالعربية فى الحقيقة أبدًا. وكان ذلك هو السبب الذى جعل المجتمع الذى يتكلم العربية فى الإسلام وسطًا صالحًا لنقل الثقافة. وكان العصر الأموى من معالم الزمان، ففيه تكونت هذه الحياة المشتركة، ووجد بوجودها شعور ضرورى بالمرارة يختص بالانقسامات الطائفية والسياسية التى تظهر حين تتصل العناصر المتشعبة بعضها ببعض.

الهوامش

(١) ... المؤلف مع حسن الظن به يقصد المصدر السماوى الذى شرع الأديان الثلاثة.

(٢) ... سورة (النساء).

(٣) ... مثل هذا الاستعمال يعتبر اصطلاحًا للحديث إن الأحاديث النبوية قد نشأ منها فى ... التى تصحيحها واستبعاد الموضوع منها، والعقد الأموى قريب إلى عهد الرسالة، حتى ... أن تتصور قبول العلماء فيه لحديث موضوع. ولكن المستشرقين يفترون ما وسعهم ... العلمى فى الإسلام.

(٤) ... بهذه الطريقة أن يدعى المدعون أثرًا إغريقيًا فى كل شىء فى الحياة الفكرية لغير الإغريق ولقد كان على العرب والمسلمين أن يبذلوا الاجتهاد فى أمور دينهم ودنياهم حتى ... المستشرقون بعد ذلك بالتأثر بالإغريق.

(٥) ... الأصل adfor

(٦) ... المؤلف الكلمة فى مكان آخر بالعقل عند فلاسفة المسلمين وهو مصدر الفيوضات فى ... ولسنا نجد شبهًا كبيرًا بين الكلمة بهذا المعنى وبين أم الكتاب.

(٧) ... الناظر فى كتاب مثل «الفرق بين الفرق» للبغدادى يرى أن المسلمين ... كل فرقة ... العقيدة السلفية؛ ومن ثم لا يمكن الحكم على آراء الزيغ بأنها إسلامية محسوبة ... الإسلام.

الفصل الثالث

مجىء العباسيين

كان حكم الأمويين فترة ظلم طغيانى من جانب الحكام العرب على رعاياهم من غير العرب، وبخاصة على الموالى، وهم الذين اعتنقوا الإسلام من أبناء الأقاليم المفتوحة. ولم يكن هؤلاء يعاملون معاملة المساوين للعرب كما تقرر مبادئ الإسلام، ولكنهم كانوا يعاملون معاملة القطين. ولم يكن ذلك يرجع بأية صورة إلى الاضطهاد الدينى لأن الذين وقع الظلم عليهم كانوا من معتنقى الإسلام. ولم يكن ذلك يرجع إلى تنافر عنصرى، كالذى كان بين الساميين والآريين. كما لم يكن مرد ذلك إلى أى شىء يصدق عليه أنه شعور وطنى من جانب الفرس أو بقية الشعوب المغلوبة. ولكنه لم يكن إلا نوعًا من الإحساس الطبقى الذى يعود إلى احتقار العرب للمغلوبين، وكراهية المغلوبين لسادتهم المتسلطين، وهى كراهية زاد فيها اشمئزاز الموالى من سوء الحكم، وجهل العرب بوسائل المدنية. وثمة أسباب أخرى أعانت على زيادة الإحساس بالكراهية، ولاسيما من جانب الفرس، وكان من بين هذه الأسباب شعور تعصب دينى حتى الذين تحولوا إلى الإسلام. لقد كان من عادة الفرس فى القديم أن ينظروا إلى الأسرة المالكة: ملوك الساسانيين (وهم من سلالة أسرة الأبطال الأسطوريين البيشداديين الذين كونوا مجتمعًا مستقرًا فى بلاد الفرس) باعتباره «بغ»، ولم يكونوا يفهمون منه معنى «إله» فهمًا تامًا، وإنما يفهم حلول الإله، حيث تحل الروح المقدسة عن طريق التناسخ بين الحكام المتعاقبين، وهكذا نسبوا إلى الملوك صفات إلهية، وعبدوه باعتباره مقام حضرة إلهية. ولم ينته بالفتح العربى ملك الساسانيين وحسب، وإنما انقرضت الأسرة كذلك. وقد بقى

الكثيرون من الفرس على أفكارهم القديمة، برغم اعتناقهم الإسلام. فكانوا على استعداد لعبادة الخليفة كما عبدوا ملوكهم من قبل، ولكنهم لم يرحبوا بنظرية الخلافة التي لم تجعل الخليفة أكثر من شيخ قبيلة منتخب بطريقة ديمقراطية على نحو ما كان في قبائل الصحراء، وقد بدا ذلك في نظرهم كأنه رجوع إلى البربرية البدائية، ولقد دلتنا تجربتنا الخاصة في تناول أمور الشعوب الشرقية على أن الأفكار التي من هذا النوع تشتمل على الكثير مما يجب أن يؤخذ مأخذ الجد. وأن من كانوا من رعايا الإمبراطورية الرومانية لم يكن لهم بالطبع أي ميل إلى تأليه حكامهم، إلا بعض الذين دخلوا في حوزة الإمبراطورية حديثًا من العناصر الشرقية، على احتمال.

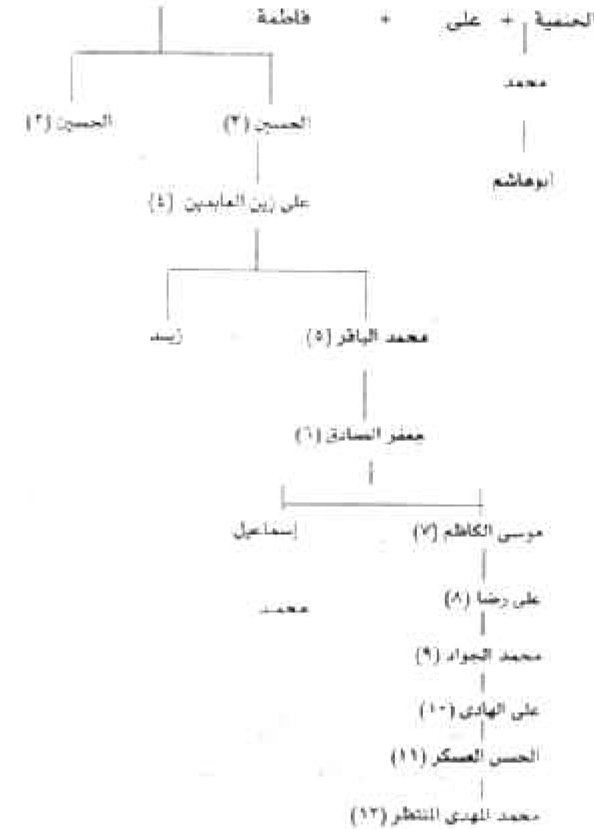
أما من كانوا تحت الحكم الفارسي، فقد كانوا شديدي الرغبة في اتباع أمير مثاله. وظهر هذا في عام ١٤١ ـ ١٤٢ من الهجرة في صورة محاولة لتأليه الخليفة من جانب فرقة غالية من أصل فارسي تسمى الراوندية. ثارت حين رفض الخليفة أن يعامل معاملة الإله، وألقى بقادتهم في السجن. وقد رأى أتباع هذه الفرقة وكثير من بني وطنهم أن الخليفة لا يكون حاكمًا شرعيًا إذا رفض أن يعامل معاملة الإله. ومنذ القرن الثاني الهجري إلى وقتنا الحاضر لم ينقطع سيل أدعياء النبوة الذين ادعوا أنهم آلهة، أو الزعماء الناجحون الذين ألههم أتباعهم، وظهر آخر هؤلاء في الحركة البابية (١٨٤٤ ـ ١٨٥٣م)، ولو أن عقيدة تجدد الحلول أو حضور الروح المقدسة في إمامهم لا تبدو بنفس القوة في البابية المعاصرة في هذه البلاد وفي أمريكا على الأقل.

وتبدو أوضح صورة لهذه الأفكار في الحركة الفارسية في جوهرها والمعروفة باسم الشيعة. وينقسم الشيعة إلى قسمين، يرى كل منهما أن الأنبياء المتعاقبين محصورون في ذرية علي ابن عم النبي وزوج ابنته، وهو الوحيد الذي أعطى له حق الإمامة أو الزعامة المقدس. ويختلف القسمان على معنى هذه الإمامة، فيرى أحدهما أن عليا وذريته لهم سلطة إلهية. والأئمة فقط هم الحكام الشرعيون في الإسلام، وهم هداته المعصومون، ومن هذا القسم المعتدل من قسمي الشيعة الراكشيون[1] ومن حول صنعاء من جنوب بلاد العرب. ويدعي القسم الآخر أن

شخص الإمام هو محل الروح الإلهية، ويؤكدون أحيانًا أن النبي محمدًا ما كان له إلا بالخداع ـ أن يتدخل ويعمل عمل الناطق الرسمي باسم الإمام المعصوم علي. ومن هؤلاء أصحاب المذهب الرسمي للدولة الفارسية[2]، وينتشرون غربا في العراق وشرقا في الهند. وأشهر معتقدات الشيعة أن الأئمة اثنا عشر أولهم علي، وآخرهم محمد المهدي المنتظر الذي تولى عند موت أبيه الإمام الحادي عشر الحسن العسكري عام ٢٦٠هـ (٨٧٣م). ولقد اختفى محمد المنتظر فجأة بعد توليته في سامراء التي كانت عاصمة العباسيين فيما بين ٢٢٢ و٢٧٩هـ. ويقال إن مسجد سامراء قد بني على قبو تحت الأرض هو الذي اختفى فيه محمد، وهو الذي سيظهر منه مرة أخرى ليعود إلى حكمه حين يأتي الوقت المناسب، وأن المكان الذي سيبعث منه لإحدى البقاع المقدسة التي يزورها حجاج الشيعة. ويحكم الشاهات والأمراء فيما بين المؤمنين بالنيابة عن الإمام المختفي. ولقد حدث اختفاء محمد المنتظر بعد أكثر من قرن من سقوط الدولة الأموية. ولكننا قدمنا الكلام عنه لنظهر الاتجاه العام لأفكار الشيعة التي سادت حتى في أيام الأمويين، ولا سيما في شمال بلاد الفرس، وكانت سببًا قويًا في إثارة الثورة ضد الحكم الأموي الدنيوي.

ولقد علق الناس في ذلك الوقت أهمية غريبة على التاريخ. فقد بلغ سخط الموالي غايته قرب نهاية القرن الأول الهجري، وقد شاع في ذلك الوقت اعتقاد بأن نهاية القرن ستشهد نهاية الظروف السائدة ويشبه ذلك ما كان الناس يتوقعون عند حلول نهاية الألف الأولى الميلادية من إشراق عالم جديد. بلغ السخط حينئذ غايته، ولا سيما إذا استعنا بهذا الجدول الذي يصور نسب العلويين.

ويمكن لنا أن نفهم دعاوى العلويين التي كانت أقوى سبب في سقوط الأمويين، والتي أدت بطريق غير مباشر إلى استحضار العنصر الفارسي الذي تم على يديه إلغاء الثقافة الهلينية أكثر ما تم على يديه. إذا استعنا بهذا الجدول الذي يصور ... العلويين.



كان لعلى زوجتان، **أولاهما**: الحنفية التى رزق منها محمداً. والثانية فاطمة ابنة النبى محمد، وقد جاء له منها ولدان: الحسن والحسين. ويعتقد المتشيعون لعلى أن عليا كان ينبغى أن يخلف النبى بما له من حق إلهى، واعتبروا الخلفاء الثلاثة الأوائل مغتصبين للخلافة. ولقد بدا الموالى الساخطون منذ عهد عثمان

الخليفة الثالث ينظرون إلى على باعتباره بطلا لهم، أما هو فقد أيد حقهم فى الأخوة الإسلامية بما له من روح الإسلام الأول الحقيقية. ويظهر أكثر التعبيرات تطرفًا عن هذه الشركة من تعاليم عبدالله بن سبأ، وهو يهودى اعتنق الإسلام وأعلن حق على الإلهى فى الخلافة منذ عام ٣٢ من الهجرة. ولا يظهر أن عليا نفسه قد أعلن رأيه بهذا الوضوح، ولكنه كان بالتأكيد يعتبر نفسه قد لحقه ضرر بهذا الاستبعاد من الخلافة. ولقد تولى على عام ٣٥ فأعلن ابن سبأ أنه لم يكن خليفة بحقه الإلهى وحسب وإنما حلت فيه روح إلهية من النبى حتى ارتفع إلى مستوى فوق الطبيعى. ورفض على نفسه هذه النظرية. وحين استشهد عام ٤٠ من الهجرة أعلن عبدالله بن سبأ أن روحه الشهيدة قد ارتفعت إلى السماء، وأنها ستهبط فى الوقت المناسب مرة أخرى إلى الأرض: أن روحه فى السحاب، وأن صوته ليسمع فى الرعد، وأن عصاه لهى البرق.

أما الجانب الأموى تحت زعامة معاوية فلم يخضع لعلى أبدا، ولو أنهم لم ينكروا شرعية ولايته. وبموت على أصبح معاوية الخليفة الخامس، ولكن كان عليه أن يواجه دعاوى الحسن بن على. وتصالح الحسن ومعاوية، ثم توفى الحسن عام ٤٩هـ مسمومًا على ما يروى الرواة. أما الابن الآخر - الحسين - فقد حاول أن يصل إلى مطالبه بالقوة، ولكنه مات ميتة محزنة عند كربلاء. وبعد موت الحسين اعترف بعض الشيعة بمحمد، ابن على من زوجته الحنفية، إمامًا للشيعة. وفى الحق أنه تبرأ من هؤلاء الأنصار، ولكن ذلك بالنسبة لهم كان أحد التفصيلات التى لم يلقوا إليها بالا. وكان هؤلاء الأنصار يعرفون باسم الكيسانية. ويرجع منشأ فرقتهم إلى كيسان وهو عتيق لعلى، كون فرقة للأخذ بثأر الحسن والحسين. وحين توفى محمد عام ٨١ من الهجرة انقسم أتباعه إلى قسمين. أحدهما يعترف بحقيقة موته، ويروى الآخرون أنه اختفى ليظهر مرة أخرى فى الوقت المناسب. أن فكرة اختفاء الإمام موروثة من النظريات الدينية الفارسية القديمة، وتظهر فى فترات متقطعة من تاريخ الشيعة. وأهم ما فى الأمر أن المرفوضين من الكيسانية ظلا طوال العصر الأموى يرفضان بإصرار

الاعتراف بالخليفة الرسمى إلا باعتباره مغتصبًا، وينتظران اليوم الذى يستطيعان فيه أن يثأرا لاستشهاد على وابنيه.

ولا حاجة بنا إلى التأنى عند أسرة الحسن وسلالته، فقد ورد ذكرهم فى ثورات العلويين بالمدينة. وبعد إحباط إحدى هذه الثورات عام ١٦٩هـ بعد سقوط الأمويين بوقت طويل، هرب إدريس حفيد الحسن إلى المغرب الأقصى، وأسس هناك دولة شيعية معتدلة فى مراكش، وهكذا يعتبر ما يأتى من تاريخ هذه الأسرة من شئون المغرب.

ويرى معظم الشيعة أن الذى خلف الحسين هو ابنه على زين العابدين. ولم يكن الحسين كما لم يكن الحسن ابنًا لعلى وحسب، وإنما كان كذلك ابنًا لفاطمة بنت النبى. وللحسين بعد ذلك وراثة أخرى برهنت فى النهاية على أنها أكثر أهمية من بنوته لعلى أو فاطمة. فالشائع أنه تزوج ابنة آخر ملوك الفرس «أم الأئمة». وهذا الزواج التقليدى بأميرة فارسية - وأدلته التاريخية مشكوك فيها - يعتبر فى نظر شيعة الفرس أهم عامل من عوامل الإمامة. ولو أن هذا لا يتصل بأية صورة بدين الإسلام، وأن إعطاء أهمية كبيرة كهذه لمثل هذا الاعتبار، ليوضح لنا إلى أى حد يمكن اعتبار الشيعة فى الحقيقة - شيئًا غريبًا غير إسلامى. وكان لعلى زين العابدين ابنان، أحدهما: زيد، وثانيهما: محمد الباقر. وكان زيد تلميذا لواصل بن عطاء، وعلى صلة بحركته الاعتزالية، ويعتبر عالمًا من أهل النظر. حقًا إن فرقة الشيعة كما سنرى الآن وفى كثير من الأحوال قد احتلطت كثيرا بالتفكير الحر. ويبدو منها فى كثير من الأحوال تمسك بالفلسفة الاغريقية. ويظهر أن الروح الموحية بالنسبة لها كانت عداوتها لجمهور المسلمين، واستعدادها للتحالف مع أى شىء يمكن أن يتجه منه العيب إلى مذهب الجماعة. وكان لزيد طائفة من الأتباع الذين كانت لهم قوة الطائفة باقيا فى جنوب بلاد العرب.... وهم لا يزالون يتهمون بالميل إلى النظر العقلى. ولقد اعتبر معظم الشيعة محمداً الباقر إماما خامسًا وجعفرا الصادق إمامًا سادسًا. وكان الأخير من المتحمسين من أتباع (المعرفة الحديثة)، ويقصد بهذا الفلسفة الهلينية. ويعتبر عامة مؤسسًا، أو على الأقل شارحًا لما يعرف باسم آراء الباطنية. أى تفسير القرآن تفسيرًا رمزيًا لا يصير معنى الوحى به هو المعنى الحرفى للنص، ولكنه معنى باطنى. ومن هذا المعنى الباطنى يمكن دائما أن نرى أثرًا قويًا من آثار الفلسفة الهلينية. ولا يمكن شرح المعنى الحقيقى للقرآن إلا بالنسبة للإمام المعصوم. أما بالنسبة لغيره، فإن القرآن يظل محتومًا. ويبدو أن جعفراً كان أول من ادعى من العلويين أنه كان محلاً لحلول الألوهية، ومعلما ملهمًا. إلا أن أسلافه لم يذهبوا إلى أكثر من السكوت على ادعاء أتباعهم ذلك لهم، وكثيرًا ما رفضوا هذه الادعاءات.

وتوفى أبو هاشم مسموما على ما جرى به الاعتقاد، على يدى الخليفة سليمان عام ٩٨ من الهجرة، وقد تنازل عن حقوقه لمحمد بن على بن عبدالله بن عباس أحد الهاشميين الذين كان منهم النبى وعلى، وهم البيت المنافس للبيت الأموى. ولقد ادعى أبو هاشم أن الإمامة كانت له، وأنه يستطيع أن يهبها لمن يشاء، وتلك نظرة إلى الإمامة لم يقبلها المتزمتون من الشيعة الذين يهتمون بالصفة الشرعية. ولكن لا يبدو أن أتباع أبى هاشم كانوا من الغلاة، على الرغم من أصلهم الكيسانى. وولى عمر الثانى الخلافة عام ٩٩ من الهجرة، فكان الأموى الوحيد الذى أبدى عطفًا على العلويين، وألغى لعنة على على المنابر وكانت جزءًا من الطقوس العلنية فى مسجد دمشق منذ أيام معاوية. وكان يمثل نوعًا من النزاهة الشخصية التى لم تعهد فى خليفة أموى من قبله. ولم يستطع حكمه القصير الذى بقى ثلاث سنين أن يقضى على شرور الطغيان وفساد الحكم، وخلفه حكام آخرون أكثر شبهًا بالنوع القديم.

ومثل وفد من الشيعة بين يدى محمد بن على الهاشمى فيما حول الأيام التى توفى فيها عمر بن عبد العزيز، وكان محمد هذا رجلا شهيرا بالتقوى، واستخلفه أبو هاشم بن محمد بن الحنفية رئيسًا لقسم مهم من أقسام الشيعة، وخلف الوعد على تأييده فى محاولته الوصول إلى الخلافة «لعل الله أن يحيى بك العدل ويميت بك الجور»[٢]. وقد أجاب محمد بأن هذا اليوم يوم تحقيق الآمال والمطالب لأن قرنا من الزمان قد ولى.

إن أنصار أسرة محمد بن الحنفية الذين انتقل ولاؤهم إلى محمد بن على كانوا فى غاية الأهمية، لا لكثرة عددهم، بل لجودة تنظيمهم. فقد أنشأوا نظامًا للدعاة الذين يترحلون تحت ستار التجارة، ويسرون بتعاليمهم فى المحادثات الخاصة، وفى أثناء المخالطة العادية. ثم أصبحت هذه الطريقة معمولاً بها فى كل الدعايات الإسلامية التبشيرية. وبموت أبى هاشم وبتركته وجد محمد بن على فى خدمته هذا العمل التبشيرى المنظم جدًا، وكان المبعوثون على ثقة تامة من أن قبول محمد لعروض الوفد الشيعى يعنى أنه أصبح البطل المدافع عن دعاواهم. أما الشيعة الحسينية الأكثر تزمتًا فلم يعترفوا بمطالب محمد بن الحنفية وخلفائه، ولكنهم عضدوا جهود محمد بن على، لظنهم أنه كان يدافع عن الشيعة.

إن الدعوة لمحمد بن على يشار إليها أحيانًا بأنها عباسية، لأنه كان سليلاً للعباس أحد أبناء عبد المطلب الثلاثة[3]، وهو من ثم أخ لأبى طالب أبى الإمام على، ولعبد الله جد[4] النبى محمد. ولقد ادعى الدعاة فى ذلك الوقت، على أية حال، أنهم يؤيدون الهاشميين، وهو لفظ غامض ربما قصد غموضه. وقد شرح فيما بعد بأنه يدل على البيت الهاشمى الذى كان البيت القرشى المنافس الذى عارض الأمويين، وهو الذى ينتمى إليه النبى وعلى والعباس. ولكن معناه فى نظر الكثيرين من الشيعة كان قاصرًا على أتباع أبى هاشم حفيد الحنفية.

وتوفى محمد بن على عام ١٢٦هـ، وترك أولادًا ثلاثة هم: إبراهيم وأبو العباس وأبو جعفر، فكان أول هؤلاء يعتبر خليفة له. واشتهر فى ذلك الوقت أبو مسلم الذى كان واليًا على خراسان عام ١٢٦ من الهجرة، وليس واضحًا ما إذا كان أبو مسلم هذا من العرب أو من أهل العراق الوطنيين (انظر المسعودى: مروج الذهب جـ٣ ص١٦٩ ط. دار الرجاء). حقًا إن دعوى قد ادعيت أنه كان سليلاً لجاندارز أحد ملوك فرس القدماء، وكانت خراسان فى ذلك الوقت أكثر الأقاليم بغضًا للأمويين، فنشط دعاة الهاشميين فيها أكبر نشاط ونجحوا أكبر نجاح. وألقى أبو مسلم بنفسه فى معترك هذا العمل بكل قلبه، وبدأ فى تكوين جيش مجهز بلغ بعد قليل مائتى ألف. ووصل الخبر والنذير إلى الخليفة مروان الثانى،

ولكنه تجاهل ذلك، حقًا إن بلاط دمشق لم يعر ذلك أى اهتمام حتى عام ١٣٠ من الهجرة، وبعد ذلك رفع أبو مسلم رايته السوداء معلنًا بها الثورة ضد الأمويين الذين كانوا يتخذون اللون الأبيض. وكل ما فعله الخليفة حينئذ أنه قبض على إبراهيم بن محمد بن على وقتله، وهرب الابنان الآخران إلى الكوفة، حيث آواهما الشيعة وأخفوهما. وأن الابن الثانى: أبا العباس الذى يعرف فى التاريخ باسم السفاح قد اعترف به قائدًا للهاشميين.

وكان نصر أبى مسلم سريعًا وتامًا، وسقطت الأسرة الأموية ١٣٢هـ، وقضى قضاء جزئيًا على أفرادها. وأصبح السفاح أول خلفاء العباسيين الذين أخذوا هذه التسمية من جدهم العباس بن عبد المطلب.

وحالما جلس الخليفة أبو العباس على العرش جعل همه الأول أن يوطد دعائم الدولة بالقضاء على كل من يمكن أن يكون خصمًا لها. وكانت مقدرته التى أظهرها فى إتمام ذلك هى السبب فى تسميته بالسفاح. وأول ما فعله أنه طارد من استطاع أن يجدهم من بقية الأسرة الأموية وذبحهم. وهرب عبدالرحمن أحد هؤلاء، فذهب إلى إفريقية حيث حاول أن يجمع لنفسه طائفة من الأتباع دون جدوى. فعبر البحر إلى إسبانيا، حيث أنشأ لنفسه دولة فى عام ١٣٨هـ، فحكم هو وأبناؤه من بعده حتى عام ٤٢٢هـ. وقد ادعى هؤلاء الأمويون الإسبان أنهم الحكام الشرعيون، ولكنهم لم يدعوا أبدًا ما ادعاه العلويون من القدسية.

أما أبو مسلم الذى بذل غاية جهده فى إنشاء الدولة العباسية[6]، فقد أثار غيرة الخليفة. وربما كان ذلك لسبب وجيه، لأنه وجد أن السفاح لم يكد يرتقى العرش حتى أهمل الشيعة الذين أعانوه على رقيه، وهكذا قتل أبو مسلم فى السنة الأولى من الحكم العباسى[7].

وكان سقوط الأمويين نهاية طغيان الأقلية العربية كما كانت حينئذ وأصبح المجال لكفة الفرس مدة قرن كامل (١٣٢ - ٢٣٢هـ). فأعيد تنظيم الحكومة على النمط الفارسى، وكان إنشاء منصب الوزير، وجعله رأس الهيئة التنفيذية من أهم آثار النفوذ الفارسى. وربما كان هذا اللقب هو نفس اللقب الفارسى

القديم (Vizier) أى المراقب (انظر درمستاتر: دراسات إيرانية جـ١ ص٥٨ الملاحظة الثالثة). وكان الوزير الأكبر قبل هذا يسمى كاتبًا أو مشيرًا، ولم يكن أكثر من أحد خدم الخليفة، ويعمل فى ضبط الرسائل، أو فى النصح حين تتطلب المناسبة. وفى عام ١٣٥ من الهجرة بدأت الأسرة الفارسية النبيلة - أسرة البرامكة - تمد الدولة بالوزراء، فضبط هؤلاء سياسة الخلافة حتى عام ١٨٩هـ. ومنذ أيام المنصور (١٣٦ - ١٥٨هـ) بدأ الفرس فى تدعيم غلبتهم، ونشأت طائفة تعرف بالشعوبية (أى المضادين للعرب) ممن رأوا أن المسلمين الغرباء لم يكونوا مساوين للعرب وحسب، بل إن العرب كانوا أمة نصف همجية، وأنهم أدنى من غيرهم من جميع النواحى، وأنهم أقل من الفرس والسريان والقبط. وأنتجت هذه الطائفة كثيرًا من الأدب الذى أثار الجدل، لما فيه من المطاعن ضد العرب. ولما يبدو فيه من ازدراء هؤلاء المحدثى النعمة وكراهيتهم. وكان فخر العرب قائمًا بأنسابهم، فاهتموا اهتمامًا كبيرًا بحفظ هذه الأنساب خلال القرن الذى سبق ظهور الإسلام على الأقل. وبما أنهم لم يبدءوا - إلا فى ذلك الوقت فى حصر نسب الآباء، كان الكثير من هذه الأنساب خرافيًا صرفًا حين يتصل بالأسلاف الذين كانوا قبل الإسلام. وكان العرب فى الحقيقة شعبًا محدث النعمة لم يخرج إلا منذ قليل من غمار البربرية (انظر لامانس: مهد الإسلام ص١٢٧). أما الفرس وهم لم يكونوا أقل عناية بحفظ الأنساب، لأن نظامهم الطبقى جعلهم يهتمون كثيرا بها، فكانوا يفخرون بأنساب أكثر صحة، وأوغل فى القدم. وسواء أكان الأمر متعلقًا بالأدب أم بالعلم أم بالفقه الإسلامى أم بعلم التوحيد أو حتى بدراسة النحو العربى دراسة علمية فقد تفوق الفرس تفوقًا سريعا على العرب، حتى أننا لابد أن نحترس دائما، فنشير إلى الفلسفة العربية، والعلم العربى، وهلم جرا فى تاريخ الثقافة الإسلامية، لا إلى فلسفة العرب وعلم العرب إلخ. ونذكر أنه بالرغم من أنها عبر عنها باللغة العربية - وهى الأداة العامة فى العالم الإسلامى - لم تكن من عمل العرب إلا فى حالات قليلة جدًا، وأن الفلاسفة والعلماء والمؤرخين والنحاة والمتكلمين والفقهاء الذين كتبوا باللغة العربية، وأن سقوط الأمويين، وإحلال الفرس محل العرب كان بدءًا للعهد الذهبى للأدب

العربى والبحث العربى. فالأدب القديم الذى كتب بيد العرب حين لم يكونوا متأثرين بمؤثرات أجنبية يتكون كله من شعر من إنشاء الشعراء المنقطعين للشعر، والذين يتغنون بحياة الصحراء وحربها، ويبكون على الأطلال، ويفخرون بالقبيلة، ويهجون العدو، ويعتبر هذا نوعًا خاصًا، وقد بلغ مستوى عاليًا من السمو فى هذا الاتجاه. وهذا الشعر العربى القديم يعجبنا من جهات كثيرة: فهو يصب مشاهد الصحراء - وهى رائعة - ويسرى فيه تيار تحتى من الحزن الذى يعتبر صدى للصحراء، وله جانب انفعالى حقيقى شديد الإقناع، وله فى نفس الوقت حدود فى مجال موضوعاته التى تعنيه، ولا شك فى أن الدراسة الدقيقة لهذا الشعر العربى القديم تمهيد ضرورى لتذوق الصور الأدبية العربية الأخرى، ومفرداتها، وتراكيبها. وقد اتجهت عناية كبيرة فى السنوات الأخيرة إلى هذه الناحية. وهذا الشعر العربى القديم الذى يظهر فيه أنه نتاج البيئة العربية - ولكنه ربما تأثر فى الجاهلية ببعض الاتصالات الخارجية غير المحددة - ينتهى بعد سقوط الدولة الأموية بقليل، إلا فى إسبانيا، حيث بقى تحت ظل المنفيين الهاربين من بنى أمية. ولكن هذا النوع من الشعر فى الحقيقة خارج عن مجال بحثنا الحاضر. إلا إن نقول أن راويًا فارسيا هو حماد ابن سابور الراوية المتوفى حوالى ١٥٦ - ١٥٩هـ هو الذى جمع ونشر القصائد العربية السبع القديمة المعروفة بالمعلقات، فبدأ بذلك ما يمكن أن يسمى المستوى الكلاسيكى للشعر القديم والمفردات القديمة. فلما استولى العباسيون على مقاليد الخلافة، انتهت قيادة العرب العقلية للمجتمع الإسلامى، وانتقلت القيادة إلى أيدى الفرس.

الهوامش

(١) المراكشيون أوارسة ومالكية.

(٢) المذهب الرسمي للدولة الإيرانية هو مذهب الإمامية، ولا يدعي هذه الدعوة

(٣) الدينوري : الأخبار الطوال.

(٤) هم ليسوا ثلاثة، اذ هم العباس وابو طالب وابو لهب وعبدالله وحمزة.

(٥) يقصد أبا النبي صلى الله عليه وسلم.

(٦) في الأصل: الأموية.

(٧) «وكان قتله في شعبان سنة ست وثلاثين ومائة، وفيها كانت بيعة المنصور، وهزيمة عبدالله بن علي» (المسعودي، مروج الذهب جـ٣ ص٢١٩ ط٢ دار الرجاء).

الفصل الرابع

المترجمون

كانت أولى الدلالات وأهمها على التكيف الجديد في الفكر الإسلامي في الانتاج الغزير للترجمات العربية من مؤلفات تتناول الفلسفة والمواد العلمية. وكان من نتيجة ذلك أن استحوذ العالم الذي يتكلم العربية بعد سقوط الأمويين بثمانين عامًا على ترجمات لمعظم مؤلفات أرسطو، وشراح الأفلاطونية المحدثة، وبعض أعمال أفلاطون، ومعظم مؤلفات جالينوس، وأجزاء من مؤلفات أخرى في الطب ومن شرحها، ثم من مؤلفات علمية إغريقية، ومؤلفات هندية وفارسية مختلفة وقوام هذا العهد من النشاط في الترجمة مرحلتان: تبدأ أولاهما من استيلاء العباسيين على الخلافة إلى خلافة المأمون (١٣٢ - ١٩٨هـ)، حيث قام مترجمون مستقلون بقدر كبير من الترجمة، ومعظمهم من المسيحيين واليهود والمتدينين الذين دخلوا الإسلام من الديانات الأخرى غير الإسلامية. أما الأخرى فمن حكم المأمون وخلفائه المباشرين، حيث تركز عمل الترجمة في مدرسة أنشئت حديثًا في بغداد، وبذل جهد دائب لجعل المادة الضرورية للبحث الفلسفي والعلمي في متناول الطالب الذي يتكلم العربية.

وترتبط الترجمة في أول عهودها بعبد الله بن المقفع، وهو فارسي زرادشتي اعتنق الإسلام على يد أخ لمحمد بن علي أبي السفاح، وأصبح أمينًا لسره. وفي أثناء اعتماده على حماية مولاه خاطر بهجاء أعيان العرب، ولا سيما سفيان أمير البصرة الذي اعتاد ابن المقفع أن يحييه بإشارة وقحة تطعن في طهر أمه. وقد يبدو أن العرب الأصلاء الذين ولوا الولايات تحت حكم العباسيين الأوائل كان لابد لهم من التغاضي عن مثل هذه الإهانات من قطينهم السابقين. وبعد ثورة

فاشلة قام بها أحد أعمام الخليفة، طلب هذا إلى ابن المقفع أن يعد رسالة أمان ترسل إلى الخليفة المنصور الذى ولى الخلافة بعد أخيه السفاح ليضع عليها خاتمه. ولكنه كتب الرسالة بصورة أغضبت الخليفة، إذ تقول فيما تقول: «ومتى غدر أمير المؤمنين بعمه عبد الله بن على، فنساؤه طوالق، ودوابه حبس، وعبيده أحرار، والمسلمون فى حل من بيعته». ولقد سأل الخليفة عمن كتب هذه الرسالة، فلما علم به طلب إلى سفيان أن يقتله، ولسرور أمير البصرة من تمكنه أن يرضى حقده قتل ابن المقفع شر قتلة، مع اختلاف الروايات فى تفصيل ذلك، فى عام ١٤٢ أو ١٤٣ من الهجرة.

ومع أن ابن المقفع كان يتبع تعاليم الإسلام كان ينظر إليه دائمًا باعتباره زنديقًا، وهذا لفظ ربما كان يقصد به «المجوسى»، ولكن الكتاب العرب كانوا يتوسعون فى دلالته، حتى يشملوا به معتنق أية ديانة من الديانات الفارسية، حين يتبع فى الظاهر تعاليم الإسلام، ولكنه يبقى على دينه فى السر، أو قد يستعملونه تعبيرًا عن العيب ليدلوا به على الملحد من أى نوع. وأن الكلمة نفسها لتأتى من الكلمة الفارسية Siddiq أو مريد، وهو لقب يتخذه أى تابع من أتباع الطائفة المجوسية، وهو يدل على أن الملقب به له قدرة على معرفة الباطن. وقد جاء عن هذه الفكرة مايرى بين الشيعة من إخفاء معتقداتهم الحقيقية عن العامة، والظهور بمظهر الإسلام السلفى ويرى المسعودى أن الكثير من الزندقات قد جاء بعد نشر ماكتبه مانى وابن ديصان ومرقيون، وقد ترجمه من الفارسية والبهلوية إلى العربية ابن المقفع وآخرون. ولقد وضعت الترجمات فى عهد المنصور - وبأمر منه - من الإغريقية والسريانية والفارسية، وكانت الكتب الفارسية والسريانية نفسها ترجمات من الإغريقية أو السنسكريتية، وخير مانعرفه لابن المقفع ترجمة كليلة ودمنة أو «أساطير بيدبا» من الفارسية القديمة، وكانت هذه نفسها ترجمة من السنسكريتية، وتعتبر ترجمة ابن المقفع إلى العربية نموذجًا من نماذج النثر العربى. ولقد ضاع الأصل الفارسى، ولكن الترجمة السريانية التى وضعت منها على يد «بود» الداعية النسطورى حوالى عام ٥٧٠م لاتزال موجودة وقد نشرت على يدى «بيكل» «وبنفى» عام ١٨٧٦م. ولقد ضاع

الأصل السنسكريتى كذلك فى صورته الأولى على مايظهر. ولكننا نجد مادته فى كتابين سنسكريتيين فى صورة مطولة جداً: والكتاب الأول Pantachantra وهو يشتمل على قصص ترد تحت أرقام ٥، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٧ من نسخة دى ساسى العربية، والثانى Mahabharata وهو يشتمل على الفصول ١١، ١٢، ١٣. وواضح أن النسخة السريانية التى وضعها «بود» وهو ترجمة فارسية من الأصل، تعتبر خير مايمثل الصورة القديمة للنص. أما فى النسخة العربية التى وضعها ابن المقفع، فثمة بعض الشروح والإضافات، وكلها بالطبع تظهر فى الترجمات المأخوذة عنها فى السريانية المتأخرة، وفى الترجمات الفارسية المختلفة فى القرون الوسطى التى أخذت عن العربية دون الفارسية القديمة، وكذلك الترجمات الإغريقية. وهذه الترجمة العربية هى التى أعطت الكتاب انتشارا أوسع مما كان له من قبل، أو مما كان يمكن أن يعطى له. ثم قدمته إلى العالم الغربى. وكانت الحال كذلك مع كتب أرسطو والمادة المشابهة، إذ أصبحت العربية وسطًا للنقل الشامل، وأن الإضافات التى أضيفت إلى المادة المترجمة بمرورها خلال اللغة العربية قد انتشرت انتشارًا واسعًا كذلك.

لقد عاش ابن المقفع فى عهد المنصور. ويقال إن نفس ذلك الوقت شهد وضع نسخ عربية من مؤلفات مختلفة لأرسطو، ومن المجسطى لبطليموس، ومن كتاب إقليدس، ومادة أخرى من الإغريقية. وجاء رجل هندى بكتاب معه إلى بغداد فى الحساب، وآخر فى الفلك، عام ١٥٦هـ. وكان عنوان كتاب الفلك Siddhauta، وعرف فيما بعد عند الكتاب العرب باسم «السند هند». وترجمه إبراهيم الفزارى فخلق اهتمامًا جديداً بالدراسات الفلكية. وبعد ذلك بقليل جمع محمد بن موسى الخوارزمى بين النهجين الإغريقى والهندى فى الفلك. فأصبح هذا الموضوع بعد ذلك فى غاية الأهمية بين الدراسات العربية. أما الفلكيون العرب المشهورون، فينتسبون إلى عصر متأخر، مثل أبى معشر البغدادى تلميذ الكندى وقد توفى عام ٢٧٢ هـ (٨٨٥م). ويعرفه كتاب اللاتينية فى القرون الوسطى باسم "Abrumepar". ومثل محمد بن جابر بن سنان البتانى المتوفى عام ٣١٧ هـ (٩٢٩م). ويعرف عندهم باسم Albategnius وكان الكتاب الهندى فى الحساب

أكبر أهمية حتى من هذا، لأن الأرقام الهندية جاءت من طريقه إلى العرب، ثم انتقلت منهم إلى أوروبا فى الوقت المناسب باعتبارها أرقامًا عربية. وهذا النظام العشرى فى الحساب جعل من الممكن أن يتوسع فى الطرق الحسابية. بل حتى فى الرياضية بصفة عامة، وهو أمر ماكان ليسهل فى ظل النظم القديمة المربكة.

وجاء المنصور بعد تأسيس بغداد عام ١٤٨ هـ (٧٦٥م) بطبيب نسطورى اسمه جورجيس بن بختيشوع من مدرسة جنديسابور، وجعله طبيب القصر. ومنذ ذلك التاريخ نرى نسقًا من الأطباء النسطوريين يتصلون بالبلاط، ويكونون مدرسة طبية فى بغداد. ومرض جورجيس فى بغداد، فأذن له بالرجوع إلى جنديسابور، فأخذ مكانه تلميذه عيسى بن ثاكر بخت الذى ألف كتابًا فى العلاج. ثم جاء بختيشوع بن جورجيس الذى كان طبيبا لهارون الرشيد عام ١٧١ هـ (٧٨٧م). ثم جاء جبرائيل، وهو ابن آخر لجورجيس، ليكون فى خدمة جعفر البرمكى عام ١٧٥ هـ، وكان مفضلا عند هارون. ولقد كتب للمأمون مدخلاً للمنطق، ورسالة فى الأطعمة والأشربة، كما كتب متنًا فى الطب أسسه على المجموعات الطبية التى كتبها ديوسكورس وجالينوس وبولس الأيجينى، ثم كتابًا فى العطور، وكتبًا أخرى. أما فى الطب، فإن النهج الهندى كما يجب أن نذكر قد جىء به إلى جنديسابور، ثم أضيف إلى النهج الإغريقى، ولكن الأخير كان واضح التغلب. وكان يحيى بن ماسرجويه اليهودى السورى من أهم من قطنوا بغداد، وقد ترجم كناشة أهرون Syntagma إلى السريانية، وأشرف على المدرسة الطبية التى تكونت فى العاصمة الإسلامية. وانحصر البحث العربى فى الطب مدة طويلة فى ترجمة ماكتبه الإغريق، ثم العمل على مثال ماكان يجرى فى الإسكندرية. وقد أشرنا من قبل إلى الأثر المنكود الذى جاء إلى العرب من المدرسة المصرية التى حولت الطب والكيمياء كليهما إلى اتجاهات نصف سحرية، وهو انحراف سيئ لم تتخلص منه المدرسة العربية أبدًا. ومر وقت طويل قبل أن تخرج الجماعة الناطقة بالعربية مؤلفين أصلاء فى الطب. ففيما حول نهاية القرن الثالث نجد أبا العباس أحمد بن الطيب السرخسى تلميذ الكندى الذى يقال إنه كتب مؤلفا فى النفس، ومختصرًا لإيساغوجى فورفوريوس، وكتابًا ممهدًا لدراسة الطب

(المسعودى جـ ٢ ص ٧٢ط. أوروبا) وكانت الدراسات الطبية فى ذلك الوقت لاتزال إلى حد كبير فى أيدى المسيحيين واليهود. ونرى الطبيب السريانى يوحنا ابن سرابيون (نهاية القرن التاسع الميلادى) يكتب فى المجموعات الطبية السريانية التى انتشرت فى نسختين ترجمت ثانيتهما إلى العربية على يد كتاب متعددين استقل كل منهم عن الآخرين، ثم ترجمت بعد ذلك بزمن إلى اللاتينية على يد جيرار الكريمونى.

إن أبا الطب العربى الحقيقى هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى المتوفى عام ٣١١ - ٣٢٠ هـ (٩٢٣ - ٩٣٢م). وكان كتاب اللاتينية يعرفونه باسم Rhases، وهو من المشتغلين بدراسة الموسيقى والفلسفة والأدب، وأخيرًا الطب. ويستعمل فى مدوناته الطبية ماكتب باللغتين الإغريقية والهندية كلتيهما. وإن استخدام مقدمات الكتابات الهندية، وإخضاعها لما كتبه فطاحل الإسكندرية كان فى الحقيقة أكبر مساهمة قام بها الطلاب العرب فى سبيل التقدم بالعلم. ويعاب على ماكتبه الرازى لسوء الحظ أنه ينقصه كثير من النظام والترتيب، فهو مجموعة كتب منفصل بعضها من بعض، ولهذا لايعتبر مناسبًا لأن يستعمل، ومن أجل هذا - أكثر من أى سبب آخر - حل محله ابن سينا (Avicenna) الذى يحتل فى اتجاه مضاد ويعاب عليه الإسراف فى الترتيب والتنظيم. ولابد أن نلاحظ أن كبار المؤلفين العرب كأسلافهم من السريان، كانوا بالإضافة إلى كتاباتهم فى الطب عادة شراحًا ومعلقين على كتب أرسطو وجالينوس.

وكان الخليفة المنصور هو الراعى الذى فعل أكثر مايمكن لاجتذاب الأطباء النساطرة إلى مدينة بغداد التى أسسها، وكان كذلك أميرا يسعى جهده لتشجيع المتعددين لإعداد ترجمات عربية من المؤلفات الإغريقية والسريانية والفارسية. وأهم من هذا مامنحه الخليفة المأمون من رعاية، إذ أسس فى عام ٢١٧ هـ (٨٣٢م) مدرسة فى بغداد على مثال مدرسة النساطرة والزرادشتيين الموجودة حينئذ بلا شك، وسماها «بيت الحكمة»، ووضعها تحت إشراف يحيى بن ماسوية المتوفى عام ٢٤٣ هـ (٨٥٧م) والذى كان مؤلفًا بالسريانية والعربية كلتيهما.

ومتمكنًا من استخدام الإغريقية. وأن كتابه الطبي عن «الحميات» قد اشتهر زمنًا طويلاً، وترجم فيما بعد إلى اللاتينية والعبرية.

وأهم ما أخرجته هذه المدرسة من آثار تم على أية حال على أيدي تلاميذ يحيى وخلفائه، ولاسيما أبو زيد حنين بن إسحاق العبادي المتوفى عام ٢٦٣ هـ (٨٧٦م). وهو الطبيب النسطوري الذي أشرنا إليه باعتباره قد ترجم إلى السريانية الكتب الرئيسية في الطب، وأجزاء من الأورجانون لأرسطو. ولقد زار الإسكندرية بعد أن تتلمذ في بغداد على يحيى، فلم يكتسب فقط التدريب الذي كان يجري فيما يعتبر حينئذ مدرسة الطب الأولى، بل اكتسب معرفة قوية بالإغريقية التي نقل عنها في ترجمات إلى السريانية والعربية. ويتصل بعمله هذا ابنه إسحاق، وابن أخته حبيش، ولقد أعد حنين ترجمة عربية لإقليدس وأجزاء مختلفة من جالينوس وبقراط وأرشميدس وأبولونيوس وآخرين كما ترجم قوانين الجمهورية، وتيماوس لأفلاطون، والمقولات والطبيعيات والأخلاق الكبرى لأرسطو، وتعليقات ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا، كما ترجم كذلك الإنجيل إلى العربية. ولقد ترجم أيضًا كتاب المعادن المنسوب إلى أرسطو، وهو الذي اعتبر زمنا طويلا حجة في الكيمياء، وترجم المدونات الطبية لبولس الأيجيني. ولقد وضع ابنه إلى جانب مؤلفات له أصيلة في الطب ترجمات عربية من السوفسطائي لأفلاطون، والميتافيزيقا، والنفس، والكون والفساد، والعبارة لأرسطو، وهي التي ترجمها حنين إلى السريانية. كما ترجم ابنه ذلك بعض تعليقات فورفوريوس والإسكندر الأفروديسي وأمونيوس، وبعد ذلك بقليل نجد قسطا بن لوقا السوري أحد أبناء بعلبك وقد تعلم في بلاد الإغريق، وامتاز في الترجمة.

وكان القرن الرابع الهجري هو العصر الذهبي للمترجمين العرب، ومما يستحق الملاحظة أنه بالرغم من أن العمل قد تم معظمه على يد المسيحيين السريان، وأوحت به التقاليد السريانية فإن عددًا كبيرًا من الترجمات قد كان من الإغريقية مباشرة على يد قوم درسوا هذه اللغة في الإسكندرية، أو بلاد الإغريق. وكثيرا ما وضع المترجم نفسه ترجمتين من الإغريقية: إحداهما

بالسريانية، والأخرى بالعربية. وكان ثمة مترجمون من السريانية، ولكن هؤلاء يأتون عادة بعد المترجمين من الإغريقية. ومن بين المترجمين النساطرة من السريانية أبو بشر متى بن يونس المتوفى عام ٣٢٨ هـ (٩٣٩م) والذي ترجم إلى العربية القياس والشعر لأرسطو، وتعليقات الإسكندر الأفروديسي على الكون والفساد، وتعليق ثامسطيوس على الكتاب الثلاثين من الميتافيزيقا، وكلها مترجم من نسخ سريانية موجودة، ولقد وضع كذلك تعليقات أصيلة على مقولات أرسطو، وعلى إيساغوجي فورفوريوس.

أما المترجمون اليعاقبة فيأتون بعد النساطرة، ومن بين الذين ترجموا منهم من السريانية إلى العربية يحيى بن عدي التكريتي المتوفى عام ٣٦٤هـ. تلميذ حنين، وقد راجع كثيرًا من الترجمات الموجودة ووضع ترجمات للمقولات والسفسطة والشعر والميتافيزيقا لأرسطو، كما ترجم لأفلاطون القوانين وتيماوس، وكذلك تعليقات الإسكندر الأفروديسي على المقولات، وتعليقات ثيوفراستوس على الأخلاق، أما اليعقوبي أبو علي عيسى بن زرعة المتوفى عام ٣٩٨هـ. فقد ترجم المقولات والتاريخ الطبيعي وأعضاء الحيوان مع تعليق يوحنا فيلوبونوس أو يحيى النحوي.

وهذا مكان مناسب لتخليص مدى المادة الأرسطوطاليسية التي كانت في متناول طلاب الفلسفة من العرب باختصار. فقد كان الأورجانون المنطقي كله موجودًا باللغة العربية، وقد اشتمل على الخطابة والشعر وإيساغوجي فورفوريوس. أما في علوم الطبيعة، فقد ترجموا الفيزيقا والسماء والكون والفساد والحس وتاريخ الحيوان وكتاب الآثار العلوية وكتاب النفس، وأما من جهة العلم العقلي والأخلاق، فقد ترجموا الميتافيزيقا وكتاب الأخلاق النيقوماخية وكتاب الأخلاق الكبرى لأرسطو، ومن الغريب أن كتاب السياسة لم يدخل في القانون الأرسطوطاليسي، وإنما حل محله كتاب القوانين أو الجمهورية لأفلاطون. ولقد قبل الطلاب العرب إلى جانب ذلك كتاب المعادن باعتباره من مؤلفات أرسطو، ولا علم لنا به، كما تقبلوا كذلك كتاب المسائل الحيلية (الآليات) باعتباره له أيضًا.

وقد بقي الأورجانون المنطقي بين هذه الكتب دائمًا أساسًا للثقافة الإنسانية إلى جانب دراسة النحو العربي، وهذا الأساس المنطقي للثقافة أثر من آثار نظام الثقافة الذي أنشأه السوريون، ولو أننا يجب أن نذكر أن نظامًا مشابها قد نشأ مستقلاً في المدرسة الأثينية قبل أي اتصال بالعرب. ولقد ظل منطق أرسطو دائمًا علما تقليديا مقبولا. وأن المناقشات الفلسفية والدينية، وما أضافه الفلاسفة العرب، قد تركز بصفة رئيسية في مسائل ميتافيزيقية ونفسية. وهكذا اهتمت بوجه خاص بالكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا وكتاب النفس، ولاسيما الكتاب الثالث. وقد شرح علم النفس الأرسطوطاليسي كما أشرنا إلى ذلك في ضوء تعليقات الإسكندر الأفروديسي، ومن ثم اتخذ طابعًا إلهيا فوق الطبيعي يتضح أكثر مايتضح في تعاليم الأفلاطونية المحدثة. وكان أهم شيء في هذا التطور الذي صادف الأفلاطونية المحدثة هو ماسمي «أثولوجيا أرسطو» الذي ظهر بالعربية عام ٢٢٦هـ. وكان في الحقيقة شرحا مختصرا للكتب الثلاثة الأخيرة (٤ ـ ٦) من تاسوعات أفلوطين. ووضعه ابن ناعمة الحمصي، وقد انتشر وقبله الناس عمومًا باعتباره عملاً أصيلاً من أعمال أرسطو. ولربما اعتبر هذا تزييفًا أدبيًا، ولكن من المحتمل أن أفلوطين وأفلاطون قد تشابها عليه، ويبدو أن هذا الخلط قد حدث أيضًا من بعض الكتاب الآخرين. وقبل المترجمون الاعتقاد الشائع الذي اعتقده كل شراح الأفلاطونية المحدثة أن تعاليم أرسطو وتعاليم أفلاطون كانتا شيئًا واحداً في جوهرهما. وأن الاختلاف الظاهر فيهما لايمكن أن يستعصي على التخريج. وذاع المذهب المكتمل للأفلاطونيين المحدثين من طريق هذه الأثولوجيا. وانضم إلى تعاليم الإسكندر الأفروديسي، فكان له أثر قوي على الفلسفة الإسلامية في اتجاهات مختلفة. وحين تلقفتها أيدي الفلاسفة الحقيقيين تطورت حتى صارت أفلاطونية محدثة إسلامية[*] تبدو في صورتها النهائية على يدي ابن سينا وابن رشد، وأثرت بصورتها هذه تأثيرًا قويًا في المدرسة اللاتينية. ولما انتقلت إلى مجال آخر، أثرت في التصوف الإسلامي، وكانت مسئولة أساسًا عن الإلهيات النظرية التي تطور بها هذا التصوف، وتجمعت بعض المبادئ النابعة من هذين المصدرين في صور معدلة، ودخلت في النهاية إلى علم الكلام عند أهل السنة.

والنقط الرئيسية في هذا المذهب الأفلاطوني المحدث كما يبدو في الإلهيات الإسلامية تعرض العقل الفعال، أو كما عبر عنه الإسكندر الأفروديسي، باعتباره فيضًا من الإله. وتعرض العقل الهيولاني في الإنسان كأنه لاينشط إلا في طريق العقل الفعال. وهذا في جوهره هو ماقال به الإسكندر الأفروديسي. وهدف الإنسان أن يصل إلى الاتصال الذي يتحد عقله فيه بالعقل الفعال، ولو أن وسائل الوصول إلى هذا الاتصال وطبيعة الاتصال يختلفان بين مذاهب الفلاسفة والمتصوفة، كما سنرى في الوقت المناسب.

ويأتي علم الطب بعد الفلسفة الحقيقية من حيث كونه تراثًا مهمًا تسلمه العالم العربي من الهيلينية. ولكن هذا العلم إذ جاء من أصل إسكندري كان به عيب خطير في الزيادات التي زادتها المدرسة المصرية على تعاليم جالينوس وبقراط. وهذه الزيادة كما أشرنا من قبل ذات طابع أشبه بالسحر، وتبدو في صورة شعوذة إلخ، والنظريات المبنية على الأفكار التي ننظر إليها الآن باعتبارها سحرًا يعتمد على المشاركة الوجدانية.

ولقد جاءت القوة الدافعة الحقيقية في النهاية من الهلينية التي انتقلت إليهم، ولكن هذا التأثير جاء مباشرة من النساطرة في الفلسفة نفسها، ومن مدرسة النساطرة والزرادشتيين بجنديسابور في الطب، ويأتي بعد ذلك بزمن أثر المدرسة الوثنية في حران، وكانت لها ميول أفلاطونية محدثة كذلك، وحين مر الخليفة العباسي الثاني «المنصور»،

بحران في طريقه إلى الحرب ضد الإمبراطور البيزنطي، عجب حين لاحظ المظهر الغريب للأهلين الذين خرجوا للقائه بشعرهم الطويل وأرديتهم الضيقة. فلما سأل الخليفة عما إذا كان هؤلاء من المسيحيين أو اليهود أو الزرادشتيين أجابوه بأنهم ليسوا من أية واحدة من هذه الطوائف، فاستخبرهم إن كانوا من أهل الكتاب (لأن أهل الكتاب هم الوحيدون الذين كانوا محل التسامح في الأقاليم الإسلامية)، ولكنهم أجابوا على ذلك إجابات مترددة غامضة. حتى اقتنع الخليفة في النهاية بأنه اكتشف جالية وثنية. وكانت تلك هي الحقيقة. ولقد أمرهم باعتناق أحد الأديان الكتابية قبل أن يعود من الحرب، وإلا فسيقضي عليهم بالموت.. فانزعجوا لهذا انزعاجًا كبيرًا، فاعتنق بعضهم الإسلام أو

المسيحية أو الزرادشتية ولكن البعض الآخر رفض أن يترك معتقداته التقليدية، ولابد أن يكون الأخيرون بالطبع قد مروا بوقت مخيف تمامًا وهم يفكرون فى كيفية يتجنبون بها مطالب الخليفة، وأخيرًا تقدم أحد الفقهاء المسلمين بمخرج لهم من هذه الصعوبة على شريطة أن يدفعوا إليه مبلغًا ضخمًا فى مقابل ذلك، وعندما تم دفع المبلغ نصحهم بأن يدعوا أنهم من الصابئين؛ لأن الصابئين ذكروا فى القرآن باعتبارهم من أهل الكتاب، ولكن أحدًا لايعلم من هم الصابئون، وثمة طائفة تعرف باسم Sabiyum أو Sabaeam" وديانتهم خليط غريب من العبادة البابلية القديمة، ومن المسيحية والغنوصية والزرادشتية، يعيشون فى منطقة البصرة، ولكنهم كانوا دائمًا على حذر فى احتفاظهم بسرية معتقداتهم بالنسبة للغرباء. ومع أنهم كانوا بلا شك هم الطائفة المذكورة فى القرآن تحت اسم الصابئين لم يكد أحد يبرهن على أن وثنيى حران يدخلون تحت هذه التسمية، ولم يعد الخليفة أبدًا إلى حران، وبقى الوثنيون الذين أطلقوا على أنفسهم الصابئة يستخدمون هذا الاسم، أما من صاروا مسيحيين أو زرادشتيين فقد عادوا إلى عقيدتهم القديمة، وخضعوا للتسمية الجديدة، وأما من اعتنقوا الإسلام، فقد كان عليهم أن يظلوا مسلمين، لأن عقوبة الموت تقع على كل المرتدين عن هذه الديانة.

وأبرز نجوم حران ثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٩ من الهجرة، وهو عالم يعرف اللغة الإغريقية والسريانية والعربية، أنتج كتبًا كثيرة فى المنطق والرياضيات والتنجيم والطب، وكذلك فى الطقوس والمعتقدات التى فى الوثنية التى ظل مؤمنا بها. وتبعه فى ذلك ابنه أبو سعيد سنان، وحفيداه إبراهيم وأبو الحسن ثابت، وحفيدا ابنه إسحاق وأبو الفرج، وقد تخصص كل هؤلاء فى الرياضيات والفلك.

ويبدو أنه ينبغى لنا أن نعقد صلة بين حران وبين جابر بن حيان وهو شخصية تاريخية تمامًا، ولكنه غير معروف الزمن، وإن كان يعتقد أنه كان تلميذًا للأمير الأموى خالد الذى تميز ببحوثه فى الكيمياء. وأن اسم جابر ليظهر على كثير من كتب الكيمياء، وربما كان الكثير منها له حقيقة، ولقد جاء المسيو بارتيلو فى الجزء الثالث من كتابه «الكيمياء فى العصور الوسطى» المنشور فى باريس

عام ١٨٩٣ م بتحليل دقيق للكيميائيين العرب، ويعتقد أن كل مادتهم يمكن تقسيمها إلى قسمين، أحدهما، إعادة تعبير عن بحوث الكيميائيين الإغريق فى الإسكندرية، والثانى بحوث أصيلة، ولو أنها مؤسسة على الدراسات الإسكندرية أولا وقبل كل شىء، ويعتبر كل هذه المادة الأصيلة أثرًا من آثار ماقام به جابر بن حيان الذى يصبح بهذا فى الكيمياء فى مكان أرسطو من المنطق، وينشر بارتيلو فى كتابه ستة مؤلفات ادعاها لجابر، واعتبرها ممثلة لكل المادة الكيميائية العربية، إذ إن الباحثين المتأخرين لم يخرجوا عن الجادة التى سنها لهم الباحث الأول. ولقد ظل تحويل المعادن مدة طويلة هدفًا أساسيًا لهم، ولكن الكيمياء فى عصر متأخر دخلت فى صلة جديدة بالطب، ولو أنها لم تفقد أبدًا طابعها المعدنى الذى نعنيه حين نسمى الكيمياء Alchemy بدلاً من Chemistry.

إن هدف الطلاب العرب من دراسة الكيمياء، لايهم المحدثين، ولو أن تحويل المعادن لم يعد حلمًا مستحيلاً كما كان يبدو للكيميائيين فى القرن التاسع عشر. وواضح فى الوقت نفسه أنه مع الاعتراف بالقصور عند الكيميائيين العرب، لاشك فى أنهم كانوا باحثين أصلاء، ولو أنهم لم يفهموا نتائج التجارب التى قاموا بها فهمًا صحيحًا.

وتبدأ كل النصوص التى نشرها بارتيلو بتحذير ينص على أن المحتويات يجب أن تظل سرًا، ويشتمل عادة على عبارة تقول إن بعض العمليات الضرورية قد حذفت حتى لايستطيع الطالب غير المستنير أن يقوم بالتجربة بنجاح، لأن إنتاج الذهب بوفرة يفسد كل النوع الإنسانى ولا شك فى أن الكيميائيين العرب قد ادعوا فعلاً أنهم وصلوا إلى معرفة وسائل تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب، ولكن التواريخ تشتمل على إشارات متعددة يبدو منها أن هذه الدعاوى قد جرحها كثيرون من المفكرين المعاصرين، وأن كثيرين جدًا من الكتاب العرب نظروا إلى الكيمياء كما كانت تفهم حينئذ باعتبارها احتيالاً. ولقد قيل أكثر من مرة أن الفيلسوف الفارابى الذى كان يعتقد إمكان تحويل المعادن الأخرى إلى ذهب، وكتب مؤلفا فى كيفية هذا التحويل، قد عاش ومات فى فقر مدقع، على حين نجد ابن سينا، وهو لم يعتقد بالكيمياء يستمتع إلى حد ما بالراحة، وكان فى مكانه الحصول على الثروة لو قبلها

وترجمت كتب كثيرة لجابر إلى اللاتينية فى العصور الوسطى فكان لها أثر عظيم فى تكوين المدرسة الغربية فى الكيمياء. وقبل أن يمضى زمن طويل ظهرت كتب أصيلة فى الكيمياء فى غرب أوروبا، وكان قسط كبير من هذه الكتب يحمل اسم جابر، ولكنه كان تزييفًا، وكان من نتيجة ذلك أن اتخذت شخصية جابر طابعًا نصف أسطورى، وجرت محاولات لتفسير المقالات المختلفة المتناقضة حول حياته وموته والبلاد والقرون اللذين عاش فيهما، كان ذلك من طريق افتراض أشخاص متعددين يحملون اسم جابر. ولكن يبدو أن الحقيقة هى كونه وصل فى أول حياته إلى مركز الشهرة العظيمة باعتباره مؤلفًا فى الكيمياء، وأن العصور المتأخرة قد نسبت إليه عددًا من الكتب المزيفة. ويرى بارتيلو أن خير القرائن ما ربط بينه وبين حران فى الجزء الأول من القرن الهجرى الثانى.

إن الكيمياء العربية لتعيد عرض ماقام به الكيمائيون الإغريق فى الإسكندرية. ولكن ربما كان بها عنصر حقى مصرى أصيل، وينظر ج. رسكا فى كتابه المسمى (Tabula smaragdina) والمنشور عام ١٩٢٦ إلى مادة الكيمياء العربية باعتبارها انتقلت إلى العربية عن طريق اللغة القبطية، ولكن ذلك غير صادق بلا شك، لأن النسخ القبطية يبدو فيها أنها ترجمت من أصول عربية.

الهوامش

(١) نشأت الأفلاطونية المحدثة مذهبا وثنيا، ثم التوت بها المسيحية لتناسب تعاليمهم وهى فى صورتها الوثنية والمسيحية لاتتناسب مع تعاليم الإسلام تناسبًا ملحوظًا. ولقد اتخذها فلاسفة المسلمين نقطة ابتداء لهم، ولكنهم سرعان ماتطورت فلسفتهم فى اتجاه إسلامى خالص ولم يدر بخلد أحدهم أن يشترف إلحادًا أجنبى الجذور، ويدخل فى الإسلام ماليس منه.

الفصل الخامس

المعتزلة

حين عرف العالم الإسلامي فلسفة أرسطو تلقاها كما يتلقى الوحي الذي يؤيد القرآن تقريبًا. ولم يكن فهمها واضحًا في أذهانهم في ذلك الوقت، كما لم يتضح ما بينهما وبين الإلهيات الإسلامية من خلاف، وهكذا كان القرآن وأرسطو يسيران جنبًا إلى جنب، ويعتبران بحسن نية متكاملين، ولكن كان لامناص من أن تبدأ نتائج الفلسفة اليونانية وطرقها في خلق أثر تحليلي قوي في المعتقدات الإسلامية السلفية.

ويشير المقريزي إلى المعتزلة باعتبارهم من أحرص الناس على كتب الفلاسفة، ولاشك في أن صعوبات جديدة قد بدأت تظهر في ذلك الوقت إلى جانب المسألتين المهمتين اللتين اشتهرتا في بداية القرن الثاني: وهما قدم القرآن، ومسألة الاختيار، وكانت الصعوبات الجديدة متصلة اتصالاً خاصا بصفات الله، ثم اتصلت آخر الأمر بما وعد القرآن به من رؤية الله. فأما مسألة صفات الله فهي شبيهة شبها كبيرًا بما شجر منذ زمن حول خلق القرآن، حتى ليبدو أنها توسع فيها. ولقد ناقش رجال الدين من المسيحيين - وهم نشأوا على مناهج الفلسفة الإغريقية - هذه المسألة منذ زمن، فاتخذت في أيديهم صورة البحث عن تعدد وكنه الصفات التي تتناسب مع وحدة الله، فإن حكمة الله - سواء أعبر عنها القرآن أم لم يعبر - إذا كانت أزلية فإن لله شيئًا مغايرًا له، قديمًا مثل قدمه، غير مخلوق له، ومن ثم لايمكن القول بأن الله، وأن كل الأشياء جاءت عنه معلولة له؛ لأن الصفة القديمة حينئذ كانت موجودة دائمًا مع الله، وهكذا أعلن واصل بن عطاء أن «كل من ادعى لله صفة قديمة فقد أشرك معه غيره»، ولكن

ذلك تستوى فيه كل الصفات، كالعدل، والرحمة، وهلم جرا، وكل المقولات، ومايتصف به الله، ويخبر عنه به إما أن يكون مخلوقًا له. ومن ثم فهى صفات غير ذاتية ولا قديمة، وإما أن يكون أشياء خارجية مساوية له.

ويبدأ الجيل الثانى من المعتزلة الذى يبدى معرفة مباشرة بالفلسفة الإغريقية بأبى الهذيل العلاف البصرى المتوفى عام ٢٢٦هـ، وقد عاش فى وقت كانت الفلسفة الإغريقية فيه قد بدأت تدرس بحماسة، وتؤخذ بلا تردد، وهو يعترف بصفات الله، ويعتبرها قديمة. ولكنه ينظر إليها كما نظر المسيحيون إلى الأقانيم الإلهية أى لاباعتبارها أشياء خارجة عنه قائمة به، بل اعتبارها جهات لفهم ماهيته الإلهية، فهو ينظر إلى إرادة الله مثلا باعتبارها نوعًا من أنواع المعرفة. أى أن كون الله يريد الخير معناه أنه يعلم أنه الخير، ولكننا حين نبحث الإرادة ينبغى أن نميز بين:

١ ـ مايوجد فى مكان كالقواعد الخلقية فى أوامر الله للإنسان. حيث لايمكن أن تكون ثمة إرادة ضد السرقة إلا بعد خلق الأشياء التى يمكن أن تسرق، لأن الإرادة هنا تتوقف على شىء مخلوق.

٢ ـ ومايوجد لا فى مكان، ولا بموضوع تتجه إليه الإرادة، كحين يريد الله الخلق بدون وجود الأشياء التى تخلق، والإرادة الداخلية فى الإنسان حرة، ولكن الأعمال الخارجية غير حرة فهى محكومة أحيانًا بقوى خارجية فى الجسم أو خارجه، وهى محكومة أحيانا أخرى بالإرادة الداخلية. ويتكلم أرسطو عن الكون باعتباره موجودًا من الأزل، ولكن القرآن يشير إلى أنه مخلوق، ومع هذا فلا خلاف بينهما؛ لإننا يجب أن نفترض أنه موجود وجودًا أزليًا، ولكن فى سكون تام، حيث كان خفيًا وموجودًا بالقوة لا بالفعل، غير متصف بأية صفة مما فى المقولات المنطقية التى نعرفها بكونها الاصطلاحات الوحيدة للوجود، والمقصود بالخلق هنا أن الله قد أودع الحركة فى الكون حتى بدأت الأشياء توجد فى الزمان والمكان، وينتهى الكون حين يعود مرة أخرى إلى حالة السكون المطلق الذى كان فى البداية. ويستطيع الناس أن يميزوا بين الخير والشر فى ضوء العقل، لأن الخير والشر خصائص موضوعية يمكن أن تدرك، حتى أن معرفتنا بهذا

الاختلاف لاتعتمد على وحى الله فقط، ولكن لايمكن لإنسان أن يعرف أى شىء عن الله الا من طريق الوحى الذى سينزل أساسًا لهذا الغرض.

وكان إبراهيم بن سيار النظام المتوفى عام ٢٢١هـ ـ وهو الزعيم الثالى للمعتزلة، من الطلاب المتفرغين للفلاسفة الإغريق ـ كاتبا من كتاب دوائر المعارف. وهو بهذا مثال للفلاسفة العرب الأولين الذين حاولوا أن يستخدموا علم الإغريق فى تفسير الحياة والطبيعة عمومًا فكانت هذه الغاية سببًا فى إنتاج مؤلفات مجموعة على غرار دوائر المعارف، أكثر مما كان سببًا فى إيجاد دراسات أصيلة فى أى حقل من حقول المعرفة. ولقد وصل المعتزلة حينئذ إلى أن الخير والشر يمثلان حقائق موضوعية، وأن الله إذ يعلم الخير لايريد ضده، ويضيف النظام إلى ذلك دعواه أن الله لايمكن أن يفعل شيئا بالمخلوق إلا ماكان خيرًا وعدلا. وقد اعترض على ذلك بأن أعمال الله تكون فى هذه الحالة مسيرة وغير حرة. فأجاب النظام بأنه يعترف بالجبرية لا فى العمل. ولكن فى الإمكان، لأن الله مسير بذاته هو. وقد حاول أن يعود إلى المذهب القديم القائل أن النفس هى صورة الجسم، كما ادعى أرسطو، ولكنه أخطأ فى فهم العبارات المستعملة. فهو يعرض النفس كما لو كانت ذات صورة شبيهة بصورة الجسد. ويدل هذا على أن النفس مادة لطيفة منبثة فى كل الجسد كما ينبث الزبد فى اللبن، أو الزيت فى السمسم. والنفس والجسم متساويان فى الحجم، ويتشابهان فى الصورة، وإن حرية الإرادة خاصة بالله والإنسان، وأما بقية المخلوقات فتحكمها الضرورة. ولقد خلق الله الأشياء جميعا مرة واحدة فى الأزل، ولكنه أبقاها فى حالة سكون، حتى لتوصف بأنها موجودة بالقوة. ثم أخرجها إلى الوجود الفعلى فى أوقات متلاحقة.

وكان بشر بن المعتمر المتوفى حوالى ٢٢٦ هـ أهم من جاء بعد ذلك من زعماء المعتزلة. ونحن نجد فى عمله محاولة أكثر تحديدًا لتطبيق النظر الفلسفى على الحاجات العملية فى الإسلام. فأما من جهة الاختيار فيدخل دخولا مباشرًا إلى السؤال عن المدى الذى تصل إليه المؤثرات الخارجية فى الحد من حرية الإرادة، فتقلل بذلك من المسئولية. والأطفال فى نظره لايمكن أن يعذبوا عذابًا أبديًا،

لأنهم غير مكلفين ولأنهم لم يستخدموا الإرادة الحرة أبدًا. على أن الكفار يعذبون؛ لأنهم بالرغم من كونهم لم يصلهم الوحى لايصعب عليهم أن يعلموا ضرورة وجود إله، وإنه واحد، فى ضوء العقل. وعند النظر فى الأعمال وقيمتها الخلقية لاينبغى أن نقتصر على النظر فى مؤثر واحد ومتأثر واحد، بل فى نسق من ذلك، إذ ينتقل الفعل من واحد إلى آخر، حتى يصير كل متأثر فى الوسط مؤثرا فى المتأثر الذى يليه، ويسمى هذه العملية «التولد».

وأما معمر بن عباد السلمى المتوفى عام ٢٢٠ هـ فيقول: إن الله يخلق الجواهر والأعراض، حتى أنه يخلق نوعًا من المادة الكلية فى الموجودات جميعًا. ويضيف إليها الأعراض، فيكون بعضها مسببًا عن قوة كامنة فى المادة المخلوقة، وبعضها الآخر بإرادة حرة من المخلوق. وينظر إلى صفات الله كما نظر شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين إليها باعتبارها سلبية، حتى أن الله لايمكن أن يدركه الإنسان. أما من حيث حكمة الله وعلمه. فإن المعلوم إما أن يكون من ذات الله أو خارجا عنها. فإذا اتجه علم الله إلى ذاته فثمة تفريق بين الذات العالمة والذات المعلومة يؤدى إلى وجود ذاتين، وهذا مخالف للوحدة الإلهية. أما إذا اتجه علم الله إلى مايخرج عن ذاته، فهذا العلم يفتقر إذًا إلى المعلوم الخارج عن الذات، ولايكون الله تعالى فى هذه الحالة كاملا - بل إنه على العكس يكون مفتقرًا إلى شىء غير ذاته، ومن ثم لاتكون صفات الله كالكيفيات الإيجابية للإنسان، ولكنها نفى تلك الكيفيات التى هى إنسانية تفتقر إلى غيرها. ولا نستطيع إلا أن نقول أنه لامتناه. ونعنى بذلك أنه لايتعين بمكان، أو قديم، أى لا يحد بزمان، أو ألفاظ شبيهة أخرى لايمكن أن يخبر بها عن الإنسان. والاتجاه العام لتعاليم معمر هو وحدة الوجود، ويرجع هذا من جهة إلى التطور المنطقى لاتجاه يوجد فى المذهب الأفلاطونى المحدث الذى كان الفكر العربى حينئذ فى دور التشبع به، ويرجع من جهة أخرى إلى مؤثرات شرقية كانت قد بدأت تظهر فى الإسلام.

ولقد نما مذهب معمر فى وحدة الوجود على يد ثمامة بن أشرس المتوفى عام ٢١٣هـ. وإن ثمامة لينظر إلى العالم باعتباره مخلوقًا حقيقة لله، ولكنه مع هذا مخلوق طبقًا لقانون طبيعى، حتى أنه ليعبر عن قوة خفية فى الله ولامرجع إلى

فعل من أفعال الإرادة. ويتخلى ثمامة تخليا تامًا عن محاولة العلاف أن يوفق بين مذهب أرسطو القائل بقدم المادة وبين تعاليم القرآن. ويقول بصراحة تامة أن الكون قديم قدم الله. وليس هذا بأية حال هو الكلمة الأخيرة فى وحدة الوجود عند المسلمين. ولكن تطور هذا المذهب فيما بعد يرجع إلى مذاهب غلاة الشيعة والصوفية.

فإذا رجعنا إلى النظام، الزعيم العظيم للعصر المتوسط من حياة المعتزلة، وجدنا تعاليمه مستمرة على أيدى تلاميذه أحمد بن حايط، والفضل الحدثى، وعمرو بن بحر الجاحظ، ولقد قال المعتزلة جميعًا من الناحية الكلامية بالنجاة الدائمة للمسلمين الأخيار، واتفق معظمهم على أن الكفار سيلقون عذابًا مقيما. ولكنهم اختلفوا فى شأن من كانوا مؤمنين ولكنهم ماتوا دون التوبة عن ارتكاب الكبيرة. فرأى معظم المعتزلة رأيا ضعيفا أن هؤلاء سيثابون، وعارضوا بذلك الرأى القائل بتخصيص الثواب الأبدى للصالحين من المسلمين، وهو رأى ظهر فى العصر الأموى بين المتزمتين من المؤمنين. على أن الأولين ممن ذكرنا من تلاميذ النظام قد جاءوا بنظرية جديدة لايتقبلها الإسلام السلفى، ولو أنها كانت معروفة عند غلاة الشيعة، وذلك أن من لايظهر صلاحهم ولا سوء عملهم ظهورًا تامًا يلحق التناسخ أرواحهم، فتحل أجسامًا أخرى، حتى يستحقوا الثواب أو العقاب فى النهاية. ويجعلنا هذان الفكر كذلك على صلة بمسألة أخرى بدأت تظهر فى الإسلام هى مسألة الرؤية. فقد جعل الإسلام رؤية الله أكبر مثوبة يثابها المؤمن فى الجنة. ولكن علاج صفات الله اتجه بلا شك إلى نفى فكرة التشبيه عنه، مع أنها تفهم من بعض آيات القرآن، حتى أصبح من الصعب توضيح المقصود برؤية الله. وعندما تناول أحمد والفضل هذا الموضوع لم يقولا إن الإنسان سيرى الله أو يمكن أن يراه. وأقصى مانعنيه الرؤية أن يجد الناس أنفسهم وجها لوجه مع العقل الفعال الذى هو فيض من العلة الأولى، ولابد أن يقصد بالرؤية هنا شىء مخالف تماما لما نفهمه باعتباره رؤية.

أما عمرو بن بحر الجاحظ المتوفى عام ٢٥٥هـ، وهو ثالث من ذكرنا من تلاميذ النظام، فربما اعتبر آخر معتزلة العصر الوسيط. ولقد كان كاتبا جامعا

على مثل كتاب دوائر المعارف، وعلى نحو ما كان شائعا فى عصره، فكتب فى الأدب، والتوحيد، والمنطق، والفلسفة، والجغرافيا، والتاريخ الطبيعى، وموضوعات أخرى. ويفهم الجاحظ حرية الإرادة فهما جديدا، فهو لايرى الإرادة إلا نحوًا من أنحاء العلم، ومن ثم فهى عرض من أعراض العلم، وهو يعرف الفعل الإرادى بأنه الفعل المعلوم لفاعله وأن الذين يلقى بهم فى نار جهنم لايبقون فيها إلى الأبد، ولكنهم يتغيرون بتطهيرها إياهم. وينبغى أن يشمل لفظ المسلم كل من يعتقد أن الله لاصورة له ولا جسم؛ لأن نسبة الصورة الإنسانية إلى الله سمة من سمات الوثنية. ويشمل هذا اللفظ كذلك من يعتقد أن الله عادل لايريد الشر، وأن محمداً نبيه. ويرى الجاحظ قدم المادة، أما الأعراض فهى مخلوقة وعرضة للتغير.

ولقد وصلنا الآن إلى المرحلة الثالثة من تاريخ المعتزلة، وهى مرحلة اضمحلالهم. فقد انقسموا فى هذه المرحلة المتأخرة إلى مدرستين: إحداهما مدرسة البصرة، وعنيت أساسا بصفات الله، والثانية مدرسة بغداد، واشتغلت خاصة بالمناقشة الفلسفية الخالصة الدائرة حول معنى الشىء الموجود. وكانت الصورة النهائية للمناقشة البصرية واضحة فى الخلاف بين الجبائى المتوفى عام ٣٠٢ هـ وابنه أبى هاشم المتوفى عام ٣٢١ هـ. فقد رأى الأخير أن صفات الله ليست إلا أحوالا من أحوال الوجود، ونحن نعرف الذات فى ظل هذه الأحوال أو الظروف المختلفة. ولكن هذه ليست حالات ثابتة، ولا تفهم منفصلة عن الذات وبرغم تميزها منها لاتوجد منفصلة عنها. واعترض أبوه على هذا بأن الصفات الذاتية ليست إلا أسماء لاتعبر عن أية فكرة. وهكذا يدعى أن الصفات ليست كيفيات ولا حالات ثابتة حتى يفهم منها ذات أو فاعل، ولكنها متوحدة مع الذات توحداً لاينفك.

لقد ارتضى أهل السنة مع اعتراضهم على كل الأفكار التى من هذا النوع، ولايزالون يرتضون الرأى القائل بأن لله صفات حقيقية، وأن الذين أكدوا هذا فى معارضتهم لأفكار المعتزلة يعرفون عمومًا باسم الصفاتية، ولكنهم يعترفون بأنه مادام الله مخالفا للحوادث، فإن الصفات المنسوبة إليه فى القرآن ليست

كالصفات التى تحمل نفس الأسماء والتى تنسب إلى الناس، وليس فى وسعنا أن نعرف الدلالة الحقيقية للصفات المنسوبة إلى الله.

وثمة رجوع أوضح عن أفكار المعتزلة يظهر لدى أبى عبد الله بن كرام المتوفى فى عام ٢٥٦ هـ، ولدى أتباعه الذين يعرفون بالكرامية. فقد رجع هؤلاء إلى التشبيه البدائى، ورأوا أن الله لايتصف فقط بصفات شبيهة بصفات الإنسان تمام الشبه، بل يستوى فعلا على العرش، وهلم جرا. وهكذا فهموا كل عبارة وردت فى القرآن فهمًا حرفيًا.

ولقد اهتمت مدرسة المعتزلة فى بغداد اهتمامًا أساسيًا بمسألة ميتافيزيقية هى «ماهية الشىء» واعترفوا بأن لفظ «شىء» يدل على «فكرة» يمكن أن تعرف، وأن يخبر عنها بتركيب نحوى، ولايعنى هذا ضرورة وجودها؛ لأن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر، وبهذه الإضافة يصير الجوهر موجودًا، وبدونها يصير معدومًا، ولو أنه له مادة وعرض، حتى أن الله يخلق بإضافة صفة الوجود.

ويبدو أن كل أفكار المعتزلة أثر من آثار الفلسفة الإغريقية فى تطبيقها على التوحيد الإسلامى، ولكن هذا الأثر غير مباشر فى معظمه. ولقد جاءت أفكار أرسطو خلال وسط سريانى، حيث برزت فى مجرى النظريات مسائل عالجها أرسطو فى أزمنة سابقة، ولكنها كانت فى معظمها غير مفهومة فهمًا تامًا، أو معدلة بحسب ما أضافت إليها المجادلات المسيحية من الاهتمام ببعض نواحيها دون بعض. ونجد فى هذا الوقت اتجاهات ثلاثة للتطور تفرضها مناقشات المعتزلة فرضًا مباشرًا إلى حد ما. فأول شىء نجد الفلاسفة، كما يسميهم الكتاب العرب ويقصدون بهم الطلاب والشراح الذين بنوا عملهم مباشرة على النص الإغريقى، أو بنوه على النسخ الأخيرة المفضلة على الأقل. ولقد أخذ البحث الفلسفى على أيديهم اتجاهًا مخالفًا حين بدءوا يفهمون المعنى الأفضل والأصدق لتعاليم أرسطو. ونجد ثانيا أهل السنة من الأشعرى إلى آخرين، يمثلون وجهة نظر علم الكلام الإسلامى معدلاً إلى حد ما، وموجهًا بفلسفة أرسطو. وهم يحاولون عن وعى أن يضعوا حلاً وسطًا بين الفلسفة والتوحيد الإسلامى. ولقد انتهت تقاليد المعتزلة الأولى فى أيام الأشعرى، فرأينا من

أحسوا قوة مسائل الفلسفة إما أن ينحازوا إلى الأشعرى، فرأينا من أحسوا قوة مسائل الفلسفة إما أن يسبحوا فى مجرى الفلسفة، فيبعد بهم هذا المجرى عن المعتقدات السلفية فى الإسلام بعداً تاماً. ونجد الحركة الصوفية ثالثاً، وفيها تختلط عناصر من الأفلاطونية المحدثة بعناصر أخرى من الشرق، من الهند وفارس. وانقرض المعتزلة الحقيقيون فى القرن الهجرى الرابع.

الفصل السادس

فلاسفة المشرق

عرف المسلمون فلسفة أرسطو أول ماعرفوها من طريق الترجمات والشروح السريانية، وأن الشروح السريانية التى استخدمت خاصة بين السوريين لم تحدد اتجاه الفكر العربى أبداً. وبدأت نصوص أرسطو تعرف معرفة أتم منذ أيام المأمون، لأن الترجمة جرت مباشرة من الإغريقية، وكان من نتيجة ذلك أن وجد تقدير أدق لتعاليم أرسطو، ولو أن هذا التقدير كان لايزال محكوما إلى حد كبير بالآراء التى وردت فى الشروح الشائعة بين السوريين. ويطلق كتاب العرب اسم «الفيلسوف» (وجمعه فلاسفة) - وهو ترجمة للكلمة الإغريقية «فيلوسوفوس» - على الذين كانوا يدرسون النص الإغريقى دراسة مباشرة، إما باعتبارهم مترجمين، أو طلابا للفلسفة، أو من تلاميذ من استخدموا النص الإغريقى. وتدل الكلمة باستعمالها على نسق من باحثى العرب ظهروا فى القرن الثالث الهجرى، وانتهوا فى القرن السابع، وكان منشؤهم من دراسة أرسطو دراسة أدق، مبنية على الاطلاع على النص الإغريقى، وعلى الشراح الإغريق الذين انتشرت شروحهم فى سوريا. وتطلق الكلمة كما لو كان هؤلاء الفلاسفة فرقة معينة، أو مدرسة فكرية خاصة. أما الآخرون من طلاب الفلسفة، فكانوا يسمونهم الحكيم والناظر.

ونتكون من هؤلاء الفلاسفة أخطر جماعة فى تاريخ الثقافة الإسلامية، فلقد كانوا هم المسئولين إلى حد كبير عن إيقاظ الدراسات الأرسطوطاليسية فى الأقاليم المسيحية اللاتينية، وكانوا هم الذين تطوروا بالتقاليد الأرسطوطاليسية

التى أخذها الإسلام عن المجتمع السريانى فصححوا وراجعوا محتوياتها بالدراسة المباشرة للنص الإغريقى، والوصول إلى نتائجهم على نحو ماكان يفعل الشراح الأفلاطونيون المحدثون.

وأول هذه الطائفة يعقوب بن إسحاق الكندى المتوفى حوالى ٢٦٠هـ (٨٧٣م)، وقد بدأ حياته معتزليا يعنى بالمسائل الكلامية التى يناقشها أعضاء هذه المدرسة الفكرية، ولكنه رغب فى اختيار هذه المسائل وبحثها بصورة أدق، فاستخدم الترجمات المأخوذة مباشرة من الإغريقية، والتى لم تظهر إلا حديثا، وبهذا خلق طريقة أدق، وفتح الطريق لدراسة أرسطو دراسة أكثر دقة وتقدما من أى شىء خطر على البال حتى ذلك الوقت، وكان من نتيجة ذلك أن أثار تلاميذه ومن جاء بعدهم مسائل جديدة، ورفضوا أن يلزموا الكلام فى مسائل المعتزلة، وكان الكندى سلفهم العقلى فى هذه المباحث الجديدة التى لم تصبح ممكنة إلا بفضل طريقته، وباستخدام النصوص الإغريقية، وأنها لحقيقة غريبة أن الكندى أبا الفلسفة العربية كان من بين القليلين من أئمة الفكر العربى الذين كانوا عربا بالعنصر، فأغلب علماء العالم الإسلامى وفلاسفته جرى فى عروقهم الدم الفارسى أو التركى أو البربرى، ولكن الكندى نمته قبيلة كندية اليمانية (ونسبه هنا مقتبس من تاريخ الحكمة المذكور فى هامش (٢٢) من ترجمة دى سلان لابن خلكان - الجزء الأول ص ٣٥٥)، ولسنا نعرف إلا القليل من حياته عدا أن آباه كان واليًا على الكوفة، وأنه درس فى بغداد وإن كنا لانعرف شيوخه، وأنه كان أثيرًا عند الخليفة المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧هـ)، وسر خبرته وعدته هو معرفته بالإغريقية التى استخدمها فى إعداد ترجمات لميتافيزيقا أرسطو، وجغرافية بطليموس، ونسخة عربية مراجعة من ترجمة إقليدس، ووضع إلى جانب ذلك مختصرًا عربيًا لكتاب الشعر، والعبارة لأرسطو، وكتاب أيساغوجى فورفوريوس، وكتب شروحًا على التحليلات الثانية، والسفسطة، والمقولات، وكذا كتاب الدفاع المنسوب إلى أرسطو وشرح كذلك كتاب المجسطى لبطليموس، والأصول لإقليدس، وكتبا أخرى أصيلة أحدها «مقالة فى العقل»، والثانى فى «الجواهر الخمسة»، وذلك أحق كتبه بالذكر[1].

ولقد تقبل الكندى أثولوجيا أرسطو باعتبارها أصيلة بالنسبة، وهى التى نشرها ابن ناعمة الحمصى، وقيل إن الكندى راجع الترجمة العربية. وكانت هذه الأثولوجيا مختصرًا من الكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين، ويحتمل أن يكون الكندى قد راجع الأثولوجيا على نصوص التاسوعات، وصحح عباراتها ومعناها العام طبقًا للأصل، وواضح أنه فعل ذلك دون أى شك فى صحة نسبتها إلى أرسطو. ولم يعرف العالم الإسلامى الأثولوجيا إلا قبل ذلك بقليل، ومن المؤكد أن استخدام الكندى لها كان سببًا أساسيًا فى أهميتها بعد ذلك. فلما أقرها لم يقتصر الأمر على أن تحتل مكانًا ثابتًا فى قانون أرسطو، وإنما أصبحت نواة التعاليم التى تطورت بها فرقة الفلاسفة مع تأكيد الاتجاهات التى كانت واضحة فى شروح الإسكندر الأفروديسى. ويظهر أثر الأثولوجيا والإسكندر أوضح مايظهر فى رسالة «فى العقل» وهى تبنى على مذهب قوى النفس كما يصفها أرسطو فى كتاب النفس (De anime II ii). وإذ يعمل الكندى على تطور المذهب كما شرحه الشراح الأفلاطونيون المحدثون يعد القوى أو درجات العقل فى النفس أربعا: ثلاث منها فى النفس الإنسانية بالفعل والضرورة، ولكن واحدة تدخل إليها من خارج وهى مستقلة عنها. ومن الثلاث السابقة واحدة كامنة أو موجودة بالقوة، كمعرفة الكتابة التى تكمن فى عقل من يعرف الكتابة، والثانية فاعلة كحين يستحضر الكاتب من حالة الكمون معرفته بالكتابة التى يجب أن يؤديها، والثالثة مرتبة العقل المتصلة بعملية الكتابة، حيث تكون المعرفة التى وضعت فى صورة فعل دليلا وموجها للعمل. أما القوة الخارجية فهى العقل الفعال الذى يأتى من الله عن طريق الفيض، ويستقل عن الجسم؛ لأن معرفته لاتتوقف على الإدراك الذى يأتى عن طريق الحواس، مع أنه يعمل فى قوى الجسم.

ومما لا فائدة منه أن تدعى أن تاريخ الفلسفة العربية يرينا ضعفًا فى أصالة العقل السامى، لسبب واحد، هو أننا لا نجد واحدًا من فلاسفة المرتبة الأولى بعد الكندى عربيا بمولده، وقليل منهم يمكن أن يوصف بأنه سامى. وقد يكون أكثر دقة أن نقول إن الفلاسفة الإغريق قد تفردوا حتى وقت متأخر جدًا بمحاولة أى

شيء يصدق عليه أنه دراسة نفسية علمية. ولم يحدث كثير تقدم عن نظريات الباحثين الإغريق القدماء، حتى الوقت الذى بدأت فيه طريق علم الطبيعة الحديث ومادته تطبق فى البحوث النفسية. وكانت نقطة الخلاف الوحيدة بين المدارس المتأخرة تدور حول الناحية التى يجب اختيارها من البحث القديم لتكون نقطة البداية، وأشار إليها. وكان الأساس المعين الذى اختاره الكندى هو دراسة أرسطو فى النفس كما شرحها الإسكندر الأفروديسى، وأعانه على هذا الاختيار فلاسفة السريان، وإن لم يدلوا عليه من جميع النواحى. ويبدو من المؤكد أن التطور الذى جاء به الكندى متأثرا إلى حد كبير بأثولوجيا أرسطو، وهو كتاب يتضح جداً تقدير الكندى له. وأن العلاقة بين الإسكندر الأفروديسى وأفلوطين الذى تبدو تعاليمه فى الأثولوجيا يمكن وصفها بأنها تعاليم الإسكندر مشتملة على جراثيم الأفلاطونية المحدثة، على حين يعرض أفلوطين المذهب الأفلاطونى المحدث كامل النسق. وإن هذا المذهب بصورته الأولى لابد أن يكون قد بدأ متمشيًا مع تعاليم القرآن، بل مكملا لها. فللإنسان نفس حيوانية تشاركه فيها المخلوقات الدنيا، ولكن أضيفت إليها فيه نفس ناطقة أو روح أتت مباشرة من عند الله. وهى باقية لأنها لاتفتقر إلى الجسم. أما النتائج الممكنة التى دلت على عدم التمشى بين ذلك وبين تعاليم الوحى، فلم تكن قد تمت صياغتها حتى ذلك الوقت.

ولا حاجة بنا إلى الوقوف عند تعاليم الكندى المنطقية التى تقدمت بالدراسة العربية لمنطق أرسطو وصححتها. ولم يكن ذلك مجرد أمر عارض فى الحقيقة، مع أن المنطق لم يلعب دوراً كبيرًا فى الثقافة العربية كما لعب فى السريانية، فلقد كان المنطق فى السريانية أساسًا لكل مايمكن اعتباره دراسات إنسانية، ولكن هذا الموقف فى اللغة العربية احتلته دراسة النحو التى تطورت فى اتجاهات جديدة مستقلة، ولو أنها تأثرت بدراسة المنطق فى أزمنة متأخرة. ومع ذلك فما دام العالم الإسلامى قد ادعى أنه احتضن الدراسات الفلسفية، وحتى فى الأزمنة المتأخرة إلى حد أقل، فإن المنطق الأرسطوطاليسى لم يتقدم عليه إلا النحو باعتباره أساس الثقافة الإنسانية. وإن الأثر الحقيقى للكندى ليبدو فى

إثارته علم النفس والميتافيزيقا، ويتركز عمل الفلاسفة فى هاتين الدراستين على نحو مافعل الكندى.

ولقد جاء الكندى فى علم النفس كما رأينا بمذهب هيأه الإسكندر والشراح الأفلاطونيون المحدثون لأرسطو، وظل معمولا به بين طلاب الفلسفة من السريان، ثم تطور به خلفاؤه تطورًا أكبر. وكانت الظروف فى الميتافيزيقا مختلفة عن ذلك. فالظاهر أن الكندى هو الذى جاء بمسائل الميتافيزيقا إلى العالم الإسلامى، ولكن الواضح أنه لم يكن يفهم تماما علاج أرسطو لهذه المسائل. فالمسائل المتصلة بفكرة الحركة والزمان والمكان درسها أرسطو فى الكتب: الرابع والخامس والثامن من الطبيعيات التى ترجمها حنين بن إسحاق الذى كان معاصرًا للكندى. ثم فى الميتافيزيقا التى لم تكن لها ترجمة موجودة باللغة العربية فى ذلك الوقت، حتى أنه لابد أن يكون الكندى قد رجع إلى الميتافيزيقا بنصها الإغريقى كلما استعملها.

أما رسالته فى الجواهر الخمسة، فتدرس أحوال الهيولى والصورة والحركة والزمان والمكان. ويعرف الهيولى من بين هذه الخمسة:

١- بأنها التى تقوم بها الجواهر الأخرى، ولاتقوم هى بشيء باعتبارها صفة له. وهكذا إذا لم توجد الهيولى لم توجد الأربعة الأخرى بالضرورة أيضاً.

٢- وللصورة نوعان: أولهما ماكان جوهريا للنفس لاينفصل عن الهيولى، والثانى مايعين على وصف الشيء نفسه، أى المقولات العشر الأرسطوطاليسية: وهى الجوهر والكم والكيف والإضافة والزمان والمكان والوضع والملك والفعل والانفعال. وهذه الصور هى الاستعداد الذى يصدر به الشيء عن المادة غير المصورة (الهيولى)، كما تصدر النار عن التقاء اليبوسة والحرارة. فالمادة هنا هى اليبوسة والحرارة. ولكن الصورة هى النار. والمادة بلا صورة تعتبر تجريداً. ولكنها حقيقة، وتصير شيئًا حين تتخذ صورة. ويبدو لنا هذا الإيضاح - كما أشار «دى بو» فى كتابة (ابن سينا ص ٨٥) - أن الكندى لم يفهم المعنى الذى أراده أرسطو فهمًا صحيحًا.

٣ـ وللحركة ستة أنواع، اثنان منها اختلاف فى المادة من حيث الكون والفساد، أو الإحداث والإعدام، واثنان آخران اختلاف فى الكم بالزيادة أو النقص، وواحد منها اختلاف فى الكيف، والأخير اختلاف فى الوضع.

٤ـ والزمان مساوق للحركة، ولكنه يتجه دائما فى اتجاه واحد فقط. إنه ليس حركة، ولو أنه مساوق لها، لأن الحركة يبدو منها تشعب الاتجاه، ويعرف الزمان دائما بالنسبة إلى ماقبل ومابعد، فهو كالحركة فى خط مستقيم وبسرعة ثابتة، ومن ثم لايمكن أن يعبر عنه إلا بنسق من الأعداد المستمرة.

٥ ـ أما المكان فيعتبره بعضهم جسما، ولكن أرسطو يرفض ذلك، فهو السطح المحيط بالجسم، وحين يزحزح الجسم لايصبح المكان معدومًا، لأن المسافة غير المشغولة بحتلها فى الحال جسم آخر كالهواء والماء، وهلم جرا فيحيط به نفس السطح، وأن الكندى ليعالج هذه الأفكار علاجًا بدائيًا بلا شك، ولكنه كان أول من وجه الفكر العربى هذا الاتجاه، ومن هذه الأفكار نشأ موقف جديد حيال ما قاله الوحى عن الخلق بالنسبة لمن جاءوا بعد الكندى.

ويقدم لنا الكندى ـ فيلسوف العرب كما كان يدعى (حوالى ٣٦٥) ـ خير فكرة عن الفرق المختلفة التى وجدت فى الإسلام فى نهاية القرن الثالث الهجرى، حيث قابلهم خلال أسفاره. وقد نشر «دى غويه» عمله هذا فى ليدن عام ١٨٧٣م باعتباره الجزء الثانى من المكتبة الجغرافية العربية.

وكان الفيلسوف العظيم التالى هو محمد بن محمد بن طرخان أبو نصر الفارابى المتوفى عام ٣٣٩هـ، وهو من أصل تركى. ولقد كان «أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه، والرئيس أبو على بن سينا السابق ذكره، بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع فى تصانيفه» (وفيات الأعيان جـ٤ ص ٢٣٩ط. النهضة). ولد فى فاراب أو أترار بالقرب من بلاساغوم. ولكنه كان كثير الأسفار. وفى أثناء سفره قدم إلى بغداد، ولكنه لم يستطع ـ لجهله باللغة العربية ـ أن يدخل فى الحياة العقلية فى هذه المدينة. وتصدى أولا للوصول إلى معرفة اللغة العربية، ثم أصبح تلميذًا للطبيب المسيحى متى بن يونس، وكان فى

ذلك الوقت قد هرم. ودرس عليه المنطق ثم رغب فى توسيع أفق دراساته، فرحل إلى حران حيث لقى الفيلسوف المسيحى يحيى بن حيلان، وظل يدرس معه المنطق، ثم عاد إلى بغداد حيث بدأ يعمل فى فلسفة أرسطو فى أثناء دراسته، فقرأ «النفس» مائتى مرة والطبيعات أربعين مرة، ولكن رغبته الأساسية تعلقت بالمنطق، وتركز شهرته على عمله فى المنطق. ورحل من بغداد إلى دمشق، ثم إلى مصر، ولكنه عاد إلى دمشق حيث قضى فيها بقية حياته. وكانت الإمبراطورية التى يحكمها خليفة بغداد قد بدأت فى ذلك الوقت تنقسم إلى دويلات كما كانت الإمبراطورية الرومانية تحت حكم المتأخرين من ملوك الكارولنجيين، وكان ولاة الخلافة يكونون دويلات نصف مستقلة تحت السيادة الاسمية للخليفة، وينشئون أسرات ملكية وراثية. وأسس الشيعة الحمدانيون الذين بدءوا حكمهم فى الموصل عام ٢٩٣هـ دولة فى حلب عام ٣٣٣هـ، واكتسبوا شهرة وقوة عظيمتين باعتبارهم زعماء موفقين ضد أباطرة بيزنطة. وأخذ الأمير الحمدانى سيف الدولة دمشق عام ٣٢٤هـ (٩٤٦م)، فعاش الفارابى تحت حمايته. وكان مذهب أهل السنة فى ذلك الوقت مذهبًا رجعيًا، ولكن حكام الشيعة المختلفين ظهروا بمظهر الحماة للعلم والفلسفة.

وعاش الفارابى فى دمشق عيشة عزلة، فكان يقضى معظم وقته على أحد الينابيع التى تمتاز بها دمشق، أو فى حديقة ذات ظلال. وفى هذا الجو قابل أصدقاءه وتلاميذه، وتحدث إليهم، وكان من عادته أن يكتب رسائله على أوراق متفرقة «فلذلك جاءت أكثر تصانيفه فصولا وتعليقات، ويوجد بعضها ناقصًا منثورًا وكان أزهد الناس فى الدنيا، لايحفل بأمر مكسب ولا مسكن، وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم، وهو الذى اقتصر عليها لقناعته» (وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٣٤١ ـ ٣٤٢ط. النهضة).

ولقد ألف الفارابى مجموعة من الشروح على الأورجانون الذى يحتوى على تسعة كتب كما يعدهم العرب. تلك الكتب هى:

١ـ إيساغوجى، أو المدخل لفرفوريوس.

٢ـ قاطيغورياس أو المقولات.

٣ـ بارى أرمنياس، أو العبارة، أو التفسير.

٤ـ أنا لوطيقا الأولى، أو التحليلات الأولى، أو القياس.

٥ ـ أنا لوطيقا الثانية، والتحليلات الثانية، أو البرهان.

٦ـ طوبيقا، أو الجدل.

٧ـ سوفطيقا، أو المغالطة، أو السفسطة (ويسميها القفطى الحكمة المموهة).

٨ـ ريطوريقا، أو الخطابة.

٩ـ بيوطيقا، أو الشعر.

وكتب كذلك «مدخلا للمنطق» ثم «مختصرا فى المنطق»، وكان عمله الأساسى فى الحقيقة يتمثل ـ كما أشرنا إلى ذلك ـ فى بسط المنطق. وقد اهتم بعض الاهتمام بعلم السياسة، ونشر مختصراً لقوانين أفلاطون حل فى الغالب محل السياسة فى النسخة العربية من قانون أرسطو أما فى الأخلاق، فقد كتب تعليقا على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، ولكن النظرة الأخلاقية لم تجذب إليها فى العادة اهتمام الطلاب العرب وأما فى علم الطبيعة، فقد كتب شروحًا على الطبيعيات، والآثار العلوية، والسماء والعالم لأرسطو، وكذلك كتب مقالة عن حركة الفلك. وأما عمله فى دراسة النفس، فيتمثل فى تعليق على شروح الإسكندر الأفروديسى على كتاب النفس، وفى مؤلفات «عن النفس»، و«قوة النفس» و«الواحد»، و«العقل والمعقول» وشاع بعض هذه الكتب فيما بعد فى صورة ترجمات لاتينية فى القرون الوسطى، وظل يعاد نشرها حتى القرن السابع عشر (كالذى حدث مثلا بالنسبة لكتاب «العقل والمعقول»، وأما فى الميتافيزيقا، فقد كتب رسائل عن «الجوهر»، و«الزمان»، و«المكان»، و«المقياس»، و«الخلاء». وأما فى الرياضيات، فقد كتب شرحًا للمجسطى لبطليموس، ومؤلفا عن مسائل مختلفة مما كتبه إقليدس، وكان من أتباع نظرية الأفلاطونية المحدثة المتحمسين. تلك النظرية القائلة أن تعاليم أرسطو وأفلاطون تتفق فى جوهرها، ولاتختلف إلا فى التفاصيل السطحية، وفى طرق التعبير. وكتب مؤلفات عن «الجمع بين رأيى أفلاطون وأرسطو»، وعن «الفلسفة قبل أفلاطون وأرسطو»، ومقالات له «ضد

جالينوس»، و«يحيى النحوى» ينتقد فيها آراء أولئك الشراح، ويحاول الدفاع عن الأرسطوطاليسية التقليدية بجعلهما مسئولين عما يظهر من الخلاف بين تعاليم أرسو وبين التنزيل. وكان اهتمام الفارابى بعلوم الغيبيات كما تبدو فى كتبه عن «ضرب الرمل» Geomancy، وعن «الجن»، وعن «الرؤيا»، ووضع كتابه «كيمياء الطبع» بين ما ألف فى علم الطبيعة، وكذلك بين ماألف فى السحر. وكان هذا هو الاتجاه المنكود الذى اتجهت إليه الكيمياء العربية. ولقد كتب كذلك عدة كتب فى الموسيقى (انظر شمولدرز: وثائق فلسفية عربية، بون ١٨٣٦، للنسخ اللاتينية من المؤلفات المختارة).

وإن خطورة الفارابى لتبدو فى اعتباره معلمًا للمنطق، وكثير مما كتبه لم يكن أكثر من إعادة عرض للخطوط العامة لمنطق أرسطو، ومن عرض لمبادئه. ولكن «دى فو» فى كتابه «ابن سينا» قد لفت النظر إلى دلائل تدل على فكر أصيل فى رسالته فى الأجوبة على بعض المسائل.

ولقد قبل الفارابى ـ كما قبل الكندى ـ الأثولوجيا باعتبارها عملاً أصيلاً من أعمال أرسطو، وتبدو لديه آثار واضحة منها. ففى رسالته «فى العقل» يضع تحليلاً دقيقًا للطريقة التى يستخدم بها الاصطلاح «عقل» عند الجمهور وفى البحث الفلسفى. فيقصد عند الجمهور «بالرجل العاقل» الرجل الذى يعتد بحكمه لأنه يحكم بطريقة مستقيمة ليفصل بين الخير والشر، ومن ثم يمتاز عن «الداهية» الذى يستخدم عقله فى اختراع الحيل الشريرة. أما المتكلمون فيستخدمون الاصطلاح «عقل» ليدلوا به على القوة التى تظهر بها صحة الكلام، فتقبل الكلام باعتباره صدقًا، أو ترفضه باعتباره كذبًا. ويستخدم أرسطو كلمة «عقل» فى التحليلات الأولى ليدل بها على القوة التى يصل بها الإنسان وصولا مباشرًا إلى معرفة خاصة بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، والحقائق العامة المجردة دون الحاجة إلى دليل. ويشرح الفارابى هذه القوة بأنها جزء النفس الذى يوجد فيه الحدس، وهى من ثم قادرة على الوصول إلى مبادئ العلوم النظرية، أى أنها ـ حسب التعقل نفسه. كما يستخدم هذا الاصطلاح فى كتاب النفس: أى النفس الناطقة التى يعتبرها الإسكندر الأفروديسى فيضًا من عند الله. ويتكلم

الفارابي كما تكلم الكندي عن الملكات أو أجزاء النفس؛ وهي العقل بالقوة، أي الكامن، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال. وأول هذه هو العقل الهيولاني، أو العقل القابل، وهو القدرة التي لدى الإنسان على أن يتمثل ماهية الأشياء المادية بأن يجرد الماهية تجريدًا عقليًا من أعراضها المختلفة التي يدرك الماهية مقترنة بها، وهذا يقابل على التقريب ماقال به أرسطو من «حس مشترك». والثاني العقل بالفعل وهو هذه الملكة بالقوة حين تفعل فعلها، وتقوم بهذا التجريد. أما العقل الفعال، فهو القوة الخارجية أو الفيض الإلهي الذي يستطيع أن يوقظ القوة الكامنة في الإنسان، ويدفعها إلى العمل. والعقل المستفاد هو العقل مدفوعًا إلى الفعل، ومكتملاً بإلهام من العقل الفعال. وهكذا يكون العقل بالفعل ذا صلة بالعقل بالقوة تشبه صلة الصورة بالهيولي، ولكن العقل الفعال يأتي من خارج، ويصل العقل بواسطته إلى قوى جديدة، حتى لتجد أعلى أفعاله «مستفادا».

ويبدو الفارابي دائمًا مسلمًا متمسكا بدينه. ويظهر عليه أنه لايدرك تأثير النظرية النفسية لأرسطو فيما تذهب إليه القرآن. فالاعتقاد القديم في الإسلام - كما هو في معظم الأديان - موروث عن المذهب النفسي الحيوي البدائي -an imism، وهو مذهب ينظر إلى الحياة باعتبارها مسببة عن وجود شيء جوهري تمامًا، وإن كان كامنًا، يسمى النفس. فالشيء حي مادامت النفس فيه، ويموت النفسي الحيوي للحركة كلها: فالسهم الطائر ذو نفس مادام يتحرك، حين تفارقه نفسه. وكان هذا في الصور الأولى هو تعليل المذهب وهو يتوقف عن الحركة حين يفارقه النفس، أو ترغب في الراحة ولايستتبع هذا أي اعتقاد في بقاء النفس، ولاينسب للنفس شخصية متميزة، وإنما يأتي كل ذلك فيما بعد. فهذا المذهب ليس إلا اعتبار الحياة نوعًا من الجوهر اللطيف جدًا، غير الملموس، ولو أنه موجود في ذاته Self - Existant أما مايوصف بأنه «نظرية الشبح» فإنه مرحلة متأخرة من التطور، حيث جرى الاعتقاد أن النفس بعد مفارقتها الجسم تظل متميزة الشخصية، ذات صورة، ولها بعض الإحساسات المرتبطة بالكائن الذي كانت فيه من قبل. تلك كانت المرحلة التي وصل النظر النفسي العربي إليها

عند ظهور الإسلام. أما مذهب أرسطو، فقد قال: إن النفس تشتمل على قوى أو أجزاء مختلفة؛ كالقوة التي تشترك فيها مع النبات، والأخريات التي تشارك فيها الأنواع السفلى من الحيوان، أي أن القوة الغاذية والقوة المولدة (بتشديد مع فتح اللام)، وكل الإدراكات التي يوصل إليها عن طريق الحواس، ثم التعميمات العقلية التي يوصل إليها من خلال استخدام هذه الحواس - كل ذلك ينظر إليه باعتباره أنواعًا من القوة مشتقة من الاستعدادات الكامنة في الجسم المادي، وهذا هو على وجه التقريب موقف المادية الحديثة كما يفهم هذا الاصطلاح في علم النفس. ولايتعارض هذا مع الاعتقاد في الله الذي هو المصدر الأول لكل القوى الموجودة، ولو أن هذا المعنى يتضح من الشروح أكثر مما يتضح من أرسطو نفسه، ولايتعارض كذلك مع المذهب القائل ببقاء ومفارقة النفس التي توجد في الإنسان، بالإضافة إلى مايمكن أن نصفه بأنه النفس النباتية، والنفس الحيوانية، وهذه النفس - أو الروح العاقل، الذي أتى من خارج ولايوجد إلا في الإنسان فقط - هي الباقية. وتنشأ عن هذا المذهب فوة لايمكن تخطيها بين الإنسان وبين بقية المخلوقات، ويتضح منه السبب الذي من أجله استحال على من تكونت أفكارهم على النمط الأرسطوطاليسي - سواء من مسلمي أهل السنة أو من الكنيسة الكاثوليكية - أن يعترفوا للحيوانات «بحقوق»، مع أنهم يعتبرون الشفقة عليها «واجبًا». وفوق ذلك أن الجزء الوحيد الذي يبقى من الإنسان هو النفس الناطقة المجردة التي قال بها أرسطو. وهي خلو من كل مايمكن أن شركة بين الإنسان وبين المخلوقات السفلى، وخلو كذلك من أي شيء يمكن أن يكون الحيوان، وأن روحا كهذه مفارقة للجسم والوظائف الدنيا للنفس الحيوانية لا تكاد تتلاءم مع صورة الحياة الأخرة، كما صورها القرآن. زد على ذلك أن القرآن ينظر إلى الحياة الآخرة باعتبارها غير تامة حتى تتحد الروح مع الجسد من جديد، وهو احتمال لايكاد تلاميذ أرسطو يفكرون فيه. ولقد وردت النفس الحيوانية في مذهب أرسطو لا باعتبارها كائنا غير مرئي، بل باعتبارها صورة من صور الفعل في الجسم فحسب. ولم يكن معنى الموت عنده هو مفارقة هذه النفس، وإنما هو توقف وظائف القوى الجسدية، كما يتوقف الاحتراق عند إطفاء القنديل، حيث

لايذهب اللهب فيبقى بعيدًا عن القنديل، أو كانطباع الخاتم على الشمع حين يختفى عند إذابة الشمع، فلا يبقى بذاته كما تبقى الأشباح. فالجزء الوحيد الباقى من الإنسان إذًا، هو ماجاء إليه فيضًا من العقل الفعال، وحين يطلق سراح هذا الفيض من ارتباطه بالجسم الإنسانى، وبالنفس السفلية، يصبح من المحتم أن يندمج فى المصدر الحاضر حضورًا شاملا، والذى اشتق منه. وهكذا تكون النتيجة المنطقية رفضا لا لفكرة الحياة الأخرة، ولا أبديتها، ولكن للوجود المستقل للنفس الجزئية، وكان هذا كما سنرى ثمرة من ثمرات الأرسطوطاليسية العربية، ومن ثم هاجم المتكلمون من المسلمين، وعلماء اللاهوت المدرسيون فى المسيحية اللاتينية، الفلاسفة، لأنهم يقضون فى نظرهم على الاعتقاد فى الشخصية الفردية، ويعارضون عقدة البعث، ويجب أن نتذكر فى هذه الحالة الأخيرة - حالة البعث - أن العقيدة الإسلامية قد تورطت فى ذكر التفصيلات الفجة أكثر مما تورطت المسيحية، ولكن الفارابى لم يفطن إلى الغاية التى ستدفعه إليها تعاليم أرسطو، فقد كان أرسطو يبدو فى نظره تقليديًا، لأن مذهبه يبرهن على بقاء النفس.

ويعبر الفارابى عن نظريته فى «العلية» فى كتاب له اسمه «فصوص الحكم» فكل مايوجد بعد عدم لابد فى نظره أن يوجد بعلة ربما كانت هى نفسها نتيجة سابقة ما، وهلم جرا، حتى نصل إلى العلة الأولى التى هى موجودة الآن ومنذ الأزل، وإن قدمها لضرورى، لأنه لاتوجد علة تسبقها، وقد أوضح أرسطو أن سلسلة العلل لايمكن أن تكون إلى ما لانهاية. والعلة الأولى واحدة قديمة، وهى الله (انظر ميتافيزيقا أرسطو ١٢ - ٧، وكذلك تيماوس لأفلاطون ٢٨) وهذه العلة الأولى كاملة لعدم تغيرها، ومعرفتها هى غاية الفلسفة، لأن كل شىء سيتضح إذا عرفنا علة الكل. والعلة الأولى هى «الكائن الموجود الواجب الوجود» الذى وجوده لازم لكل وجود آخر، وليس له جنس ولانوع ولافصل. إنه خارج وداخل معا، فهو فى الوقت نفسه ظاهر وباطن، ولايمكن أن ندركه بأية قوة حسية، ولكنه يعرف بصفاته، وخير معرفته أن نعرف أنه لايمكن البرهنة عليه، ويخلط الفارابى فى هذا التناول تعاليم الفلسفة الحقيقية بالتصوف الذى كان

يتطور فى آسيا فى أيامه، ولاسيما بين الشيعة الذين كان على صلة بهم، ولايمكن لله أن يعرف (بضم الياء) من وجهة النظر الفلسفية، ولكنه واجب الوجود، لأن الله فوق المعرفة. ولكن الله بمعنى آخر هو أساس كل معرفة. لأن الحقيقة العليا يجب أن تقوم عليها كل الموجودات، وكل نتيجة دليل على العلة.

ويبنى دليل وجود الله على حجة أفلاطون (تيماوس ص٢٨) وأرسطو (الميتافيزيقا ١٢ - ٧) وقد استخدمه «ألبير الكبير» وآخرون فيما بعد. ولقد جرى التمييز أولا بين الممكن الذى يوجد بالقوة وبين الواجب. ومن الضرورى للممكن ليصبح واجبا أن تكون له علة فاعلة. وواضح أن العالم مؤلف، ومن ثم لايمكن أن يكون هو العلة الأولى، لأن العلة الأولى واحدة غير متعددة، فالعالم كما هو واضح ينشأ من علة ليست هى ذاته، وربما كانت العلة المباشرة نتيجة لعلة أخرى سابقة، ولكن نسق العلل لايمكن أن يتسلسل إلى ما لانهاية، ولا أن يلزمه الدور، ومن ثم إذا تتبعناه إلى منشئه فلابد فى النهاية أن نصل إلى العلة الأولى، وذاتها غير معلومة وهى علة كل شىء. وهذه واجبة الوجود «ولكنها ليست واجبة لعلة أخرى غير ذاتها».

ويجب أن تكون العلة الأولى واحدة، غير متغيرة، لا تلحقها الأعراض، وهى مطلقة كاملة خيرة، وهى العاقل المطلق والمعقول المطلق والعقل المطلق، وهى بذاتها تتصف بالحكمة والحياة والعلم والإرادة والقوة والجمال والخير لا باعتبار ذلك مكتسبًا أو خارجًا، بل باعتباره وجوها لماهيتها، فهى الإرادة الأولى والمريد الأول والمراد الأول. وغاية الفلسفة كلها هى معرفة العلة الأولى، وهى الله، لأنه مادام علة لجميع الكائنات، فإن الكائنات جميعًا تفهم وتفسر بتعقل ذاته ومعرفتها. وكون العلة الأولى متفردة واحدة وعلة لجميع الكائنات يتفق مع تعاليم القرآن. ويستخدم الفارابى تعبيرات القرآن دون قيد، وبحسن نية، مع افتراض أن مذهب أرسطو يوافق تعاليم القرآن، وأعجب شىء فيما كتبه الفارابى هى الطريقة التى يستخدم بها عبارات القرآن، كما لو كانت تتفق مع عبارات الأفلاطونية المحدثة. حتى إن ما فى القرآن من «قلم» و «لوح» إلخ يمثل مافى الأفلاطونية المحدثة إلخ. وربما نتساءل عما إذا كانت الفلسفة حتى عند الفارابى

تتفق حقيقة مع ماذهب إليه القرآن، ولكن الاختلاف لم يكن ظاهرًا في ذلك الوقت إلى درجة تلفت النظر.

ولثقة الفارابي في التطابق الذي بين تعاليم أرسطو وبين تعاليم التنزيل نراه ينكر أن أرسطو يقول بقدم المادة، ويخالف الاعتقاد في الخلق. وتتوقف المسألة كلها على مايقصد بكلمة «الخلق» فهو يرى أن الله قد خلق الأشياء جميعًا في لحظة في الأزل الذي لايقاس بزمن، ولم يكن هذا الخلق مباشرًا، ولكن بواسطة العقل الفعال. وقد رأى أرسطو في هذا الصدد أن الكون وجد في الأزل، ولكنه وجد باعتباره مخلوقا. وهكذا تم الخلق قبل الله الذي أنشأ الحركة بواسطة العقل فبدأ الزمن بيدئها. فلما وجدت الحركة والزمان معًا، خرج الخلق الذي كان موجودًا في غير زمان من الغيب إلى الشهادة. ويطلق «الخلق» أحيانا ويقصد به هذا الخروج من السكون الذي في غير زمان، ولكنه ربما قصد به بالمعنى الأدق فكرة العلية التي وجدت في الأزل الذي لايقاس بزمان لكونه سابقًا على الزمان، وهذا مايقصده أرسطو حين يتكلم عن قدم العالم. وهكذا كان القرآن وارسطو كلاهما على حق، ولكن كلا منهما يستخدم كلمة «الخلق» ليدل على شيء مختلف عما يقصده الآخر.

ومن الصعب أن نبالغ مهما قلنا في خطورة الفارابي. فكل مايصادفنا في المستقبل عند ابن سينا وابن رشد يوجد جوهره على التقريب في تعاليم الفارابي فعلا. وكل الفرق أن هذين الفيلسوفين المتأخرين قد أدركا أن مذهب أرسطو لايمكن أن يتفق مع التوحيد السلفي، ومن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الشكلي، فاستطاعا أن يعبرا عن أفكارهما تعبيرًا أكثر وضوحًا، وأن يصلا بمذهبيهما إلى نتائجهما المنطقية. ومن المهم حين ننظر في توفيق الفارابي بين الفلسفة والقرآن أن نوازن ونقابل بينه وبين التوفيق الذي تم في اتجاه آخر على يد الأشعري والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية، ولابد لنا أن نشير إلى إن بداية المدرسة كانت في أيام الفارابي.

وكان الفارابي كما ذكرنا شديد الصلة بالشيعة مؤيدي دعوى علي، والباقين بمعزل عن الخلافة الرسمية في بغداد. وفيما حول موت الكندي عام ٢٦٠هـ

اختفى محمد المنتظر، الأمام الثاني عشر للإثنى عشرية، أو الفرقة الشيعية التقليدية. وفي عام ٣٢٠هـ في أيام نشاط الفارابي أصبح الأمراء البويهيون قوة في المقدمة في العراق. وفي عام ٣٣٤هـ قبل موته بخمس سنوات، استولوا على بغداد. وبهذا أصبح الخلفاء مدة ١٣٣ عاما بعد ذلك في موقف يشبه شبها تاما موقف ملوك الفرنجة حين لم يكونوا أكثر من لعبة يتلهى بها رجال القصر، بالرغم من أنهم أحيطوا بمظاهر الأبهة، وعوملوا بأكبر تبجيل. بالطريقة نفسها لم يكن للخلفاء في بغداد إلا وظائف مظهرية، وأن كانوا بابوات من جهة واباطرة من جهة أخرى، تلزم توقيعاتهم لإضفاء صفة الشرعية على الملوك حتى في بلاد بعيدة كالهند. وكانوا يعاملون معاملة السجناء المكرمين على يدي أمراء البويهيين، وكان هؤلاء الأمراء من الشيعة المعروفين بالإثنى عشرية. ولهذا نظروا إلى الخلفاء باعتبارهم مغتصبين للخلافة. وكان الشيعة في ذلك الوقت هم حماة الفلسفة، على حين وقف أهل السنة موقفًا رجعيًا.

وإلى جانب الإثنى عشرية ـ وهم الشيعة التقليديون إلى حد ما ـ نجد فرعًا من الغلاة يسمى السبعية. فلقد عهد الإمام السادس جعفر الصادق بالإمامة إلى ابنه إسماعيل، ولكن إسماعيل وجد ذات يوم في حالة سكر، فحرمه جعفر من وراثة الإمامة. وعهد بها إلى ابنه الثاني موسى الكاظم المتوفى عام ١٨٣هـ. ولكن البعض لم يرضوا للإمامة التي تورث حقوقها المقدسة بالميلاد أن تتحول عن وارثها بالإرادة، فبقى هؤلاء على ولائهم لإسماعيل. فلما مات إسماعيل ولايزال جعفر حيا حولوا ولاءهم إلى ابنه محمد، وعدوه الإمام السابع. وظل السبعية فرقة مغمورة إلى حوالي عام ٢٢٠هـ على مايظهر، إلى أن قادهم ـ أو قاد شعبة منهم منشقة عليهم ـ عبد الله بن ميمون، وكان ابنا لطبيب عيون فارسي، فنظم اتباعه بنوع من الماسونية في سبع مراتب (وجعلها فيما بعد تسعا) من مراتب التنشئة والدعاية المنظمة تنظيما هائلاً جدًا، على غرار مافعل الهاشميون من قبل (انظر قبله). ووضعت فكرة «الباطن» أو تفسير القرآن تفسيرًا على غير ظاهره في المراتب الأولى باعتبارها ضرورية لفهم معناه فهمًا صحيحًا، لأن المعنى الحرفي غالبا مايكون غامضًا، ويشير أحيانا إلى أشياء غير مفهومة.

وتنسب هذه الفكرة على وجه العموم إلى جعفر الصادق. ويتعلم التابع من أتباعهم حينئذ أن المعنى الحقيقى لايمكن أن يكشف عنه بالتفسير الشخصى، وإنما يفسره معلم حجة هو الإمام، أو يفسره عند اختفاء الإمام نائب يقوم مقامه، هو المهدى عبد الله بن ميمون. أما فى المراتب العليا، فإن الطالب يكشف له عن المعنى الباطنى للقرآن، وقد دل ذلك على أنه هو مذهب أرسطو والأفلاطونية المحدثة فى خطوطه العامة. مضافا إليهما بعض العناصر الشرقية المأخوذة من الزرادشتية والمزدكية. وتظهر هذه العناصر الشرقية أساسا فى الآراء التى تتعلمها المراتب المتوسطة، على حين تصل المراتب العليا إلى لاأدرية خالصة لها أساس أرسطوطاليسى. ولقد انتشرت الفرقة بصورتها هذه، وتطورت، ثم تشعبت فى النهاية. ونجحت فى البحرين، أو الإقليم القريب من مجمع النهرين دجلة والفرات، وعرف أتباعها بالقرامطة، وتسميتهم هذه مأخوذة من اسم أحد الدعاة المشاهير. ونجحت كذلك فى عدن وماحولها، ولكن ليس لدينا مايلقى ضوءًا على تاريخها هنالك بعد ذلك. وانطلق الدعاة من عدن إلى شمال إفريقية، حيث نجحت الدعوة نجاحها الرئيسى. وحين وصل عبيد الله - وهو من نسل عبد الله - إلى هنالك، نشأت دولة مستقلة عاصمتها القيروان فى عام ٢٩٧هـ. وبعث بالدعاة إلى مصر. وكانت تعانى فى ذلك الوقت سوء حكم مستمرًا، وفى أيام كافور أرسلت دعوة صريحة من الرسميين المصريين إلى خليفة القيروان يطلبون منه دخول مصر. وأخيرا غزا المعز حفيد عبيد الله مصر عام ٣٥٦هـ، وأنشأ بها خلافة فاطمية بقيت حتى استولى عليها صلاح الدين عام ٥٦٧ هـ.

وبهذا كانت فرقة السبعية منقسمة من الناحية الجغرافية إلى فرعين: أحدهما فى آسيا، ويمثليه القرامطة، والآخر فى إفريقيا تحت زعامة خلفاء الفاطميين. وكان أتباع الفرع الآسيوى فى عمومهم من بين فلاحى النبط. فاتخذت الفرقة طابع جماعة ثورية لها تعاليم شيوعية، ومعارضة قوية للدين الإسلامى. ومن نتائج عداوتهم المسرفة أنهم فى النهاية هاجموا مكة، وذبحوا الكثيرين من وجوه المدينة، وعددًا من الحجاج كانوا هنالك، وحملوا معهم الحجر

الأسود، فبقى لديهم عدة سنين. وأمسكت الفرقة بزعامة القرامطة عن أن تكون داعية لأى مذهب فلسفى، بل أصبحت ضد الدين، وحاملة علم الثورة. أما تاريخ الفرع الإفريقى، فقد سلك طريقًا آخر. فإن امتلاكهم دولة مهمة فرض عليهم موقفًا من الاحترام، وحل الطموح السياسى لديهم محل الحماسة الدينية. وتوارت عقائد المذهب فى الخلف إلى حد كبير، لأن غالبية رعاياهم كانوا من أهل السنة، ولكن المريدين كانوا لايزالون ينشأون (بضم الياء وتشديد مع فتح الشين) ويتعلمون.

وبالرغم من أن حكام مصر من الفاطميين كانوا من حماة العلم، وأنهم وقفوا موقف التسامح أكثر مما فعل معاصروهم من الحكام المسلمين، لم نرهم يجلبون إلى مصر فلسفة أرسطوطالسية بالجملة. حقًا إن نسق الفلاسفة الحقيقيين ينقطع فى مصر الفاطمية، ولو أن الكثيرين من علماء الطب كانوا فيها. ومن الإسماعيلية، أو السبعية فى مصر نشأ فرعان: فقد كان الخليفة الفاطمى السادس «الحاكم» متعصبا دينيًا، أو مخبولا، أو ربما كان مصلحا دينيًا عالمًا له آراء متقدمة على عصره، فشخصيته الحقيقية إحدى مشاكل التاريخ.

وفيما حول نهاية حكمه قدم إلى مصر عدد من المعلمين الفرس من ذوى آراء فى التناسخ وفى رؤية الله، يبدو أنها كانت شائعة فى بلاد الفرس. وقد أقنع هؤلاء الحاكم أنه تجسيد للإله. فلما أعلن ذلك فى الناس قامت ضجة، وهرب المعلمون إلى سوريا - وكانت حينئذ تحت الحكم الفاطمى. وأسسوا هنالك فرقة لاتزال توجد فى لبنان تحت اسم «الدروز». واختفى الحاكم بعد ذلك بقليل، فقال البعض إنه قتل، وقال آخرون لجأ إلى دير مسيحى، واعترف به بعد ذلك راهبا، واعتقد آخرون أنه صعد إلى السماء، وظهر أكثر من مدع يدعى أنه هو الحاكم عاد من مخبئه. أما الفرع الآخر فيظهر فيه تأثير الفلسفة أكثر من ذلك. ففى أيام المستنصر حفيد الحاكم جاء أحد الدعاة الإسماعيليين الفرس - واسمه ناصرى خسرو - من خراسان إلى مصر، وبعد أن أقام بها سبع سنين عاد إلى وطنه. ويبدو أن ذلك قد اتفق فى توقيته مع نوع من بعث الفرق الإسماعيلية التى كانت حينئذ تنظر إلى القاهرة باعتبارها مركز قيادتها، وكان القرامطة قد

انتهوا. وكان الحاكم، برغم ماطرأ عليه آخر حياته من شذوذ، حاميًا من حماة العلم، ومنشئًا لمدرسة دار الحكمة بالقاهرة، وقد أمدها بمكتبة عظيمة، وكان هو نفسه ممتازًا فى الفلك. وكان عهد حفيده عصرًا ذهبيًا للعلم الفاطمى، ويبدو أن الشيعة من جميع بقاع آسيا قد اتخذوا طريقهم إلى مصر. وفى عام ٤٧١هـ زار مصر داعية آخر من تلاميذ ناصرى خسرو - هو الحسن الصباح. واستقبله داعى الدعاة، ولكنه لم يسمح له بمقابلة الخليفة، واضطروه بعد ذلك بثمانية عشر شهرًا إلى أن يغادر البلاط ويعود إلى آسيا. وكان فى القاهرة حزبان يتبع كل منهما ابنًا من ابنى الخليفة، نزار والمستعلى. وقد أعلن ناصرى خسرو والحسن الصباح أنهما من حزب الابن الأكبر - نزار. ولكن رجال البلاط فى مصر تبعوا المستعلى - الابن الأصغر. وحين مات الخليفة المستنصر عام ٤٨٧هـ انقسمت الفرقة الإسماعيلية إلى قسمين جديدين: فاعترف المصريون والإفريقيون عموما بالمستعلى، ولزم الأسيويون نزارا. وحين عاد الحسن الصباح إلى وطنه عام ٤٧٣هـ، استولى على قلعة تسمى «ألموت» (بفتح اللام وضم الميم وسكون التاء)، وأصبحت القلعة مركز قيادة النزاريين، أو الأسيويين، الذين يذكرون كثيرا فى تاريخ الحروب الصليبية. وكان لهم الكثير من القلاع الجبلية، ولكنهم كانوا جميعًا تحت إمرة الشيخ - أو شيخ الجبل، كما كان صليبيو ماركوبولو يسمونه - وكان فى «ألموت». وظل هؤلاء الشيوخ أو رؤساء التنظيم لثمانية أجيال، حتى استولى المغول على القلعة عام ٦١٨هـ (١٢٢١م) وقضى على آخرهم بالموت. فلما نما هذا النظام انتشر إلى سوريا، وهذا الفرع السورى هو الذى اتصل به الصليبيون من أوروبا أكبر اتصال. ونحن نجد فى هذا النظام مراتب للتنشئة متدرجة كالتى كانت فى القديم، ولم تكن «للاحقين» أية معرفة حقيقية بمعتقدات الفرقة. ويتصل بهم «الفدائيون» الذين يطيعون طاعة عمياء، ويستعدون لإجراء أى انتقام يأمر به رؤساؤهم، وهؤلاء هم الذين سماهم الصليبيون Assassins أو الحشاشين الذين كانوا يستخدمون الحشيش - وهو عشب هندى - وسيلة من وسائل النعاس. وفوق هؤلاء يوجد «الرفقاء»، وفوقهم درجة منظمة من «الدعاة»، ثم كبار الدعاة ثم داعى الدعاة. ولهذه الفرقة مظاهر

تحوس فى أعين الذين خارجها «فإن جرائم الفدائيين التى تتم عادة فى ظروف مريعة مسرحية، والإلحاد الذى اشتهروا به، والذى تتميز به المراتب العليا كانت ناتجة لإظهارهما بهذا المظهر وإن الخوف العام الذى كان الناس يحسونه نحوهم قد ازداد بسبب الحوادث التى أظهرت أنهم كان لهم جواسيس ومريدون فى جميع الاتجاهات. وكانت مراتبهم العليا وارثة حقيقية للمبادئ الإسماعيلية، وطلاب مجدين للفلسفة والعلم، وحين استولى المغول بقيادة هولاكو على ألموت عام ٦٥٤هـ (١٢٥٦م) وجدوا هنالك مكتبة عظيمة، ومرصدًا به مجموعة من الأدوات الفلكية. وكان معنى استيلاء المغول على القلعة نهاية الحشاشين، ولو أن الفرع السورى لايزال موجودًا بصورة أدنى، ولايزال للفرقة أتباع حتى يومنا هذا. ولاتزال القصص المنتشرة موجودة فى وسط آسيا وبلاد الفرس والهند، وأن أغاخان من نسل ركن الدين خورشاه آخر شيوخ الموت.

وهكذا نشأ عدد من الفرق الغريبة بسبب حركة عبد الله بن ميمون الذى كانت غايته على مايظهر هى الوصول إلى دين مصطبغ جدًا بالفلسفة على نحو مافى تعاليم أرسطو والأفلاطونية المحدثة. ولكن الفرق نشأت بسبب رغبته فى ضمان جعل هذا دينا باطنيًا لايعرفه إلا الأتباع الذين اختيروا من بين الشيعة. وإن العقائد الباطنية فى حالة القرامطة قد اضطرت إلى أن تتخذ صورة مزيفة، لأن الذين اعتنقوها، والذين وقعت فى أيديهم مقاديرها، كانوا من بين الفلاحين الأميين. أما فى مصر الفاطمية، فقد ضعفت هذه العقائد، لأن الاعتبارات السياسية جعلت من الملائم الاتفاق مع الرأى العام المسلم السنى وكان من نتيجة هذه العقائد عند الحشاشين - وهى محصورة فى مراتبهم العليا - تطور عقلى واضح على رغم ارتباطه بنظام يبدو فيه التعصب، استخدمه الرؤساء دون تمييز، ليحموا حياتهم فى عزلة فلسفية تحميهم من الأخطار المحيطة بهم.

وقبل أن نترك هذا الموضوع الخاص الذى يتضح فيه نشر الفلسفة فى صورة عقيدة باطنية، لابد لنا أن نشير إلى جماعة تعرف باسم «إخوان الصفاء». ولسنا نعرف شيئًا عن العلاقة بين هذه الجماعة وبين فرقة عبد الله بن ميمون إلا أنهم كانوا معاصرين له، ولهم مرام قريبة من مراميه، ولكن يبدو من المؤكد أنه كان

بينهما بعض العلاقة، فقد قيل إن هؤلاء الإخوان يمثلون التعاليم الأصلية لفرقة عبد الله. وقد انقسموا إلى أربع مراتب، ولكن مذهبهم انتشر بحرية كاملة فى وقت متقدم، ولو أننا لانعلم ما إذا كان هذا الكشف العام عن تعاليمهم جزءًا من الخطة الأصلية، أو أنه فرضته عليهم الظروف. فقد ظهرت تعاليمهم علانية فى عام ٣٦٠هـ، بعد أن أنشأ عبد الله فرقته بمائة عام، وبعد أن غزا الفاطميون مصر بقليل، وبعد أن أعاد القرامطة الحجر الأسود الذى سرقوه من بيت الله فى مكة بزمن. ويبدو من المغزى أن نفترض أن هذه الحركة كانتْ إصلاحًا للإسماعيليين من جانب من رغبوا فى العودة إلى المرامى الأصلية للحركة.

ويظهر ما انتشر من عمل الإخوان فى مجموعة من الرسائل عددها (٥١) وتسمى رسائل إخوان الصفا، وتتكون منها دائرة معارف من الفلسفة والعلم كما كان العلم معروفًا للعالم الذى يتكلم العربية فى القرن الهجرى الرابع. وهم لا يأتون بنظريات جديدة وإنما يقدمون متنًا للمادة الموجودة. وقد طبعت نصوص هذه الرسائل كلها فى كلكتا، حيث نشرت أجزاء من مجموعها الضخم على يد الأستاذ ديتريشى فيما بين ١٨٥٨، ١٨٧٢م. وتبع ذلك فى عام ١٨٧٦ و ١٨٧٩ جزءان يطلق عليهما «العالم الأكبر» Makro kosmos و «العالم الأصغر» Mikro kosmos، وفيهما يظهر ملخص لكل المجموعة. ويبدو أن الشخصية الموجهة لإعداد هذه الرسائل هو زيد بن رفاعة، ومعه أبو سليمان محمد البستى، وأبو الحسن على الزنجانى، وأبو أحمد المهرجانى والعوفى. ولايعنى ذلك أن هؤلاء كانوا هم مؤسسى الجماعة كما ادعى البعض.

وأن جزءًا كبيرًا من رسائل إخوان الصفاء ليتناول المنطق والعلوم الطبيعية، ولكن حين يتجه المؤلفون إلى الميتافيزيقا ودراسة النفس والإلهيات، نجد لديهم آثارًا واضحة من مذهب الأفلاطونية المحدثة كما يشرحها الإسكندر الأفروديسى، وكما تطور بها أفلوطين. فنحن نقرأ لهم أن الله فوق كل علم، وفوق مقولات الفكر الإنسانى. ويصدر العقل عن الله، وهو فيض روحى تام يشتمل فى ذاته على صور جميع الأشياء. ويصدر عن العقل النفس الكلية، وعن هذه النفس تصدر الهيولى الأولى. وحين تصبح الهيولى الأولى صالحة لقبول الأبعاد تصبح

مادة ثانوية، ومن هذه الأخيرة ينشأ الكون. وتتغلغل النفس الكلية فى المادة كلها، وتبقى بسبب فيضها من العقل فيضا دائمًا. وهذه النفس الكلية المتغلغلة فى كل شىء لاتزال واحدة، ولكن كل شىء جزئى له نفس جزئية هى مصدر قوته ونشاطه. ولهذه النفس الجزئية درجات مختلفة من القوة العقلية، واتحاد النفس والمادة موقوت ويمكن للنفس أن تتحرر بالحكمة والإيمان من قيودها المادية. وهكذا تقترب من العقل. والمرمى الحقيقى للحياة هو تحرير النفس من المادة لتتحد بالنفس الأم، والقرب من الله. وليس كل ذلك إلا تكرارا لتعاليم الفارابى والأفلاطونيين المحدثين، وقد يكون مصطبغًا بعض الشىء بصبغة صوفية، ومعبرًا عنه تعبيرًا أقل منطقية ووضوحًا منه عند الفلاسفة. ويبدو من طابعه العام ميل إلى القول بوحدة الوجود، وهو ميل قريب مما لاحظناه من قبل عند بعض المعتزلة. إن الإله الأعظم وراء ذلك، أو هو موجود على نحو لا يعلم الإنسان أى شىء عنه ولايمكن أن يعلمه، حتى أن العقل يوجد فى مجال غير الذى تعيش فيه النفس الإنسانية. ولكن النفس الكلية المتغلغلة فى جميع الأشياء فيض من هذا العقل، وهذا العقل يفيض من الله الذى لا يُعلم (بضم الياء).

فإذا وازنا بين أولئك وبين تعاليم الكندى والفارابى اتضح أن هذا المذهب مبنى على نقص المادة، ولكن هذه المادة أصبحت فى يد الذين صيروها دينا وانشق هذا الدين على العقيدة السلفية للإسلام، وهذا الانشقاق عند الفارابى لايحدث فى حالة شعور، ولو أنه كامل تماما، أما عند خلفائه فإننا نشهد إيجاد الهوة الفاصلة. فإذا وازنا بين ذلك وبين الصوفية، وجدنا وجوه الشبه السطحية واضحة جدًا، ولاسيما لأن الصوفية تستعير كثيرًا من عبارات الفلسفة، أى من الأفلاطونية المحدثة. ولكن الحقيقة أن بينهما اختلافا جوهريا فإن رسائل الإخوان تجعل خلاص النفس من المادة غاية الحياة، والنتيجة النهائية هى اندماج فى النفس الكلية. ولكنهم يرجعون هذا الخلاص إلى قوة عقلية، حتى أن خلاص النفس إنما يكون بالحكمة والمعرفة. فهم بهذا فرقة عقلية. ولكن الصوفية وحيون بمعنى آخر فهم لهم نفس الغاية، ولكنهم ينظرون إلى الوسيلة باعتبارها

الحكمة بمعنى الحقيقة الموجودة فى النفس المؤمنة التقية، وليست هى الحكمة التى يوصل إليها بالتعليم العقلى».

ويظهر أن ثمة مايبرر دعوانا أن الصوفية ورثة التعاليم الفلسفية للفارابى وإخوان الصفا، ولو فى آسيا على الأقل. وبعد الربع الأول من القرن الخامس كانت تعاليم الفلسفة تبدو كأنها اختفت تماما من آسيا، ولكن ذلك كان فى الظاهر فقط، أما فى جوهرها فقد بقيت لدى الصوفية. ويمكن أن نقول إن التغير الجوهرى يكمن فى المعنى الجديد الذى أعطى لكلمة «الحكمة» التى لم تعد تعنى الوقائع العلمية، والأفكار العقلية، بل أصبحت يفهم منها المعرفة فوق العقلية بالله وربما كان هذا تأثيرا هنديا فى العناصر ذات الأصل الهلينى.

ولقد جاءت عقائد إخوان الصفا إلى الغرب على يد معلم إسبانى هو مسلم ابن محمد أبو القاسم المجريطى الأندلسى المتوفى عام ٣٩٥ - ٣٩٦هـ. فكانت ذات أثر فى تعريف إسبانيا بالفلاسفة الذين كان لهم أثر عظيم على المدرسة اللاتينية فى العصور الوسطى.

وقبل أن نترك هذا القسم من موضوعنا يحسن أن نشير إلى أن كل هذه الفرق والجماعات التى ذكرناها بعد الفارابى، من أول الفرقة التى أسسها عبد الله بن ميمون إلى إخوان الصفا ، تتفق فى علاج الفلسفة علاجًا باطنيًا، ولو على الأقل من حيث تأثيرها فى موضوعات الإلهيات، فلا يرون الكشف عنها إلا للخاصة. وسيظهر هذا الموقف العام مرة أخرى بصورة مختلفة إلى حد ما فى أعمال الفلاسفة الإسبان، ويتكرر إلى حد ما فى كل الفكر الإسلامى.

وأعظم نتاج فى آسيا لاختمار الفكر الذى ولدته دراسة الفلسفة الأرسطوطاليسية والأفلاطونية المحدثة يظهر فى أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا المتوفى عام ٤٢٨هـ (١٠٢٧م)، والمعروف عمومًا بابن سينا، وهو اسم صار فى اللاتينية إلى Avicenna . ونحن نعرف حياته من سيرة له كتبها عن نفسه، وأكملها تلميذه أبو عبيد الجرجانى مما يذكره عن أستاذه. ونعلم أن أباه كان حاكمًا - على خرميثن Kharmayta ولكن بعد أن ولد له ابنه عاد إلى بخارى

وهى الوطن الأصلى للأسرة - وهناك تلقى ابن سينا تعليمه. وفى صباه وصل بعض المعلمين الإسماعيليين إلى بخارى قادمين من مصر، وصار أبوه واحدًا من أتباعهم، فتعلم ابن سينا منهم الإغريقية والفلسفة والهندسة والحساب. ويعيننا هذا على تذكر كيفية اتصال الدعوة الإسماعيلية بالعلوم الهيلينية. ويقال أحيانا إن مصر كانت مقطوعة الصلة بالحياة العقلية فى الإسلام بعامة. ولكن هذا القول لايكاد يتصف بالدقة فالحركة الإسماعيلية من أولها إلى آخرها كانت على صلة بالبعث العقلى الذى سببته عودة الفلسفة الإغريقية فى صورة عربية. ويتضاءل ذلك بالطبع عند اعتبار الطبقات الأمية واعتناقها المذهب الإسماعيلى، كما رأينا فى حالة القرامطة. وفى حال انشغال أتباع المذهب بالمطامع السياسية كما كانت الحال بالنسبة للفاطميين حين كانوا يبنون دولتهم فى إفريقية قبل غزو مصر. ولكن يبدو حتى فى أسوأ الظروف أن الدعاة نظروا إلى انتشار العلم والفلسفة باعتباره جزءًا مهمًا من واجباتهم، يساوى فى الأهمية مايدعون إليه من حقوق العلويين فى الخلافة الفاطمية. فلما تعلم ابن سينا اللغة الإغريقية والفلسفة الإغريقية من هؤلاء الدعاة، برع فيهما، ثم عاد إلى دراسة الفقه والتصوف. وأن الفقه الإسلامى، أو القانون الشرعى المبنى على النظم السنية التى وضعها أبو حنيفة والفقهاء الآخرون المعتمدون، أو منافسوهم من الشيعة كان دائمًا العمود الفقرى للثقافة الإسلامية، فكان بذلك شبيهها بدراسة قانون الكنيسة فى أوروبا فى العصور الوسطى، وكان يلفت نظر الناس فى كل حالة إلى تطور التركيب الاجتماعى فى اتجاه حالة مثالية، فكان له أثر تثقيفى ذو قيمة عظمى. وربما حلا لنا أن ننتقص من أثره بسبب ماتتبع من مبادئ مختلفة عنه حدًا، ولكن لاينبغى أن نغفل عن أنه فى الوقت الذى نجد فيه مراسيمنا تتلون بلون الظروف، نجد الشرع فى الإسلام أو المسيحية ذا مثل محددة ذات غاية أكثر كمالا وارتباطًا بالمنهج العلمى. فكانت هذه المثل، بحكم كونها كذلك، قوة معينة على السمو. وكان الفقهاء فى البلاد الإسلامية هم القوة الوحيدة التى لها من الشجاعة والقدرة مايمكنها من أن تقاوم جشع أية حكومة فردية. وتضطر أعظم الأمراء طغيانًا إلى الخضوع للمبادئ التى مهما كانت محدودة معيبة فى

مظهرها، تجعل الحاكم يقر بخضوعه لنظام، وتحدد الحدود التى يسمح هذا النظام بها فى تطبيق مثل المساواة والعدل. ويجدر بنا أن نلاحظ أن التصوف فى أيام ابن سينا كان قد بدأ يحتل مكانة باعتباره موضوعًا من موضوعات الدراسة الجدية.

وبعد ذلك بقليل وصل إلى بخارى فيلسوف اسمه الناتلى، فأقام ضيفًا على ابن سينا. فإذا تذكرنا معنى كلمة «فيلسوف»، عرفنا أن هذا الضيف كان من طلاب أرسطو، وربما كان قادرًا على اكتساب رزقه بتعليم فلسفة أرسطو. ولقد تعلم ابن سينا منه المنطق، واتجه عقله إلى تعاليم أرسطو التى كان الناس يدعون إليها كما يدعون إلى الدين، ثم درس من بعد ذلك إقليدس، والمجسطى، والحكم المأثورة عن الفلاسفة. ثم كانت دراسته التالية للطب، فبرع فيه، حتى أنه اتخذه مهنة له. وحاول دراسة ميتافيزيقا أرسطو. ولكنه وجد فى نفسه عجزًا تامًا عن فهم معناها، حتى اشترى ذات يوم أحد كتب الفارابى، فاستطاع بواسطته أن يفهم المعنى والفحوى اللذين خفيا عليه من قبل. ولنا من أجل هذا أن نصف ابن سينا بأنه تلميذ الفارابى الذى كون عقله وهداه إلى تفسير أرسطو، وكان الفارابى فى أصح المعانى أبا لكل من تلاه من فلاسفة العرب، وأن ابن سينا على عظمته لا يدخل إلى التاريخ من مدخل الفارابى، ولايؤثر أثره فيمن تلاه، ولو أن الغزالى يضعه مع الفارابى ويسميهما الشارحين الرئيسين لأرسطو. ويهتم الناس أحيانا بتناول ابن سينا للفلسفة منعزلة عن التنزيل القرآنى، ولكنه فى هذا لم يكن أصيلا، لأن ذلك كان اتجاها عاما فيما بعد الفارابى، حتى ليمكن أن نقول فقط، أن ابن سينا هو أول كاتب مهم يتضح عنده هذا الاتجاه.

ولما دعى إلى بلاط نوح بن منصور السامانى أمير خراسان ليظهر مهارته فى الطب، استطاع أن ينال حظوة الأمير، ودرس فى مكتبته الكثير من أعمال أرسطو التى لم تكن معروفة لمعاصريه من قبل. ولما احترقت هذه المكتبة، اعتبر ابن سينا الناقل الوحيد لما اشتملت عليه هذه الكتب من آراء، ويمثل لنا هذا صورة الرأى العام العربى حياله. ولايبدو فيما لدينا من كتاباته آية قرينة على أنه عرف لأرسطو مادة غير التى كانت معروفة على وجه العموم للمؤلفين السريان

والعرب. وحين ارتبكت شئون الأسرة السامانية، تحول ابن سينا إلى خوارزم، وتمتع ومعه علماء آخرون بحماية الأمير المأمونى، ولكن هذا الأمير كان يعيش فى غير أمن إلى جانب السلطان التركى محمود الغزنوى الذى كان راعيًا قويًا لأهل السنة وفاتحًا للهند. وكان من الواضح أن السلطان يطمع فى أقاليم الأمير، وأنه حين يتجه إلى حيازتها لن يكون من الممكن أن يقاوم، وقد أخذها فعلا عام ٤٠٨هـ، وكان الأمير وجيرانه فى ذلك الوقت يعاملون السلطان بكل احترام، لأنه تسامح معهم، فتركهم يعيشون إلى جانبه. وأراد محمود أن يمتاز بحمايته للعلم، فدعا العلماء إلى بلاطه، أو على الأصح اختطف العلماء، وصمم على أنهم لن يتعدوا بعد ذلك حدود أقاليم أهل السنة. وتسلم الأمير رسالة من الرسائل تدعو العلماء الذين فى خوارزم إلى بلاد محمود، فقرأ الأمير الرسالة على مسمع من الخمسة العلماء ذوى الامتياز من ضيوفه، وترك لهم قبولها أو رفضها. فمال ثلاثة منهم إلى الذهاب إلى بلاط محمود، لما سمعوا عنه من الكرم، وقبلوا الدعوة، ولكن الاثنين الآخرين - ابن سينا والمسيحى - خافا المغامرة، فهربا سرًا. فمات المسيحى فى عاصفة رملية دهمتهما فى الصحراء، ولكن ابن سينا لجأ فى النهاية بعد تجول طويل إلى أصفهان فى بلاط علاء الدولة محمد البويهى. ويظهر لنا بوضوح من تجربته هذه أن الشيعة كانوا هم حماة الفلسفة، وأن السلطة التركية المتزايدة فى حكم محمود الغزنوى والسلاجقة الذين خلفوه كانت رجعية لاتميل إلى البحث الفلسفى، وهذه السلطة التركية هى التى أوقفت تقدم الفلسفة العربية فى الشرق فى النهاية.

وكتب ابن سينا الكثير من الكتب العربية والفارسية، ولايزال عدد من هذه الكتب موجودًا. ومن إنتاجه «الشفاء»، وهو دائرة معارف فى الطبيعة وماوراء الطبيعة والرياضيات ذات ثمانية عشر جزءًا (نشرها فورجيه فى لندن عام ١٨٩٢م)، ورسائل فى المنطق والفلسفة، وكتب فى الطب ترتكز عليها شهرته إلى حد كبير. وأشهر هذه الكتب الأخيرة «النجاة»، وهو مختصر الشفاء، وكتاب «القانون فى الطب»، الذى حدد فيه تعاليم جالينوس وبقراط، مع إيضاحات من

المؤلفين المتأخرين فى الطب، والقانون أكثر منهجية فى ترتيبه من «الحاوى» للرازى، وهو كتاب كان حتى ذلك الوقت أشهر متن فى الطب العربى.

حقًا إن عيب «القانون» الرئيسى هو مبالغته فى الترتيب والتبويب. وبعد أن ترجمه إلى اللاتينية جيرار الكريمونى ظل قرونًا عدة ممثلا للمدرسة العربية فى الطب فى أوروبا الغربية، ومحتفظا بمكانته فى جامعتى مونبلييه ولوفان حتى عام ١٦٥٠م.

ويتناول ابن سينا المنطق باعتباره ذا استعمال سلبى إيجابى: «المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية، تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكره» (الإشارات والتنبيهات لابن سينا، القسم الأول ص٢٢ مطبعة الحلبى بالقاهرة وإنه ليقسم المنطق فى رسالته (٢) فى هذا الموضوع فى «تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات» (ص٧٩، نشر باستامبول ١٢٩٨) إلى تسعة أقسام تتفق مع النسخة العربية لقانون أرسطو، وهى تحتوى على إيساغوجى، كما تشتمل على الخطابة والشعر. ويشير إشارة خاصة إلى الأثر المنطقى فى بعض التراكيب النحوية العربية التى تختلف عن التراكيب المستعملة فى الإغريقية. فيعبر الإغريق مثلا عن الكلية السالبة بتركيب على النحو الآتى: «كل ماهو أ ليس ب»، ولكن العرب يصيرون هذا الترتيب إلى: «لا شيء من الألف بباء» ويعلق أهمية عظمى على دقة التعريف، ويصفها بأنها الأساس الجوهرى لكل تفكير سليم، ويلقى انتباهًا عظيما إلى هذه الناحية. أن التعريف المضبوط لابد أن يقرر هوية الشيء وجنسه وفصله وكل لوازمه، وهو بهذا يتميز عن مجرد الوصف الذى لايتطلب إلا الصفات الذاتية والأعراض بطريقة تمكن من تمييز الشيء تمييزًا صائبًا.

وحين يتناول الكلى والجزئى يرى أن الكلى لا وجود له إلا فى الذهن الإنسانى، فالمعنى المجرد للجنس يتكون فى ذهن الناظر حين يوازن بين الأفراد، ويلاحظ جهات اتفاقها. ولكن هذا المعنى المجرد لايوجد إلا باعتباره صورة عقلية ليس لها وجود فى الأعيان. والكلى غير سابق على الفرد (الجنس قبل الأشياء

genus anteres) إلا من حيث يوجد المعنى العام فى علم الخالق قبل تكوين الفرد، كما توجد صورة الشيء المصنوع فى ذهن الصانع قبل تنفيذ العمل ولا يوجد المعنى العام (وهو الجنس فى الأشياء Genus in redus) إلا مقترنًا بأعراض أما من غير هذه الأعراض، فلا يوجد إلا باعتباره تجريدًا عقليًا وبعد أن يتحقق المعنى العام (الجنس بعد الأشياء Genus Pos res) فى المادة، يصبح ممكنًا بالنسبة للعقل أن يجرده تجريدًا ذهنيا. ويستخدم هذا التجريد باعتباره مقياسا للموازنة بين هذا وبين الأفراد الأخرى، ولا ينتمى الجنس Genus إلا إلى مجال الفكر، ومثل هذه المعانى المجردة ليس له وجود عينى، ولو أنه يمكن أن يستخدم فى المنطق كأنه حقيقى.

وينظر إلى النفس باعتبارها مجموعة من القوى التى تعمل فى الجسم(٣) وكل نشاط من أى نوع فى جسم الحيوان أو الإنسان إما أن يأتى من هذه القوى مضافة إلى الجسم، أو من خليط من العناصر التى يتكون منها الجسم وأبسط أحوال النفس ما يوجد فى النبات، حيث يقتصر نشاطها على التغذى والتولد والنمو (النجاة ص ٤٣) وللنفس الحيوانية ما للنفس النباتية من قوى، ولكنها تزيد عليها غيرها، ويضاف إلى ذلك غيره كذلك فى النفس الإنسانية وأن ما يضاف إلى ذلك فى النفس الإنسانية ليجعل فى الإمكان أن توصف بأنها عقلية ويمكن تقسيم هذه القوى التى فى النفس إلى قسمين هما: قوى الإدراك وقوى العمل فقوى الإدراك ظاهرة من جهة، وباطنة من جهة أخرى، وتوجد للقوى الظاهرة فى الجسم الذى تحل فيه النفس، وهى ثمانى حواس: البصر والسمع والذوق والشم، وإدراك الحرارة والبرودة، وإدراك اليبوسة والرطوبة، وإدراك المضادات كإدراك الصلابة والطراوة، وإدراك الخشونة والملامسة وتتكون صورة الموضوع الخارجى بواسطة هذه الحواس فى نفس المدرك وثمة قوى أربع(٤) للإدراك، هى:

١ - المصورة التى تدرك النفس بواسطتها الموضوع دون معونة الحواس، على نحو ما يحدث التخيل.

٢. والمفكرة التي تدرك النفس بواسطتها عددا من الصفات المترابطة، وتجرد واحدة أو أكثر من بينها من الأخريات المرتبطة بها، أو تجمع منها ما لايبدو مترابطا، وهذه هي قوة التجريد، وتستخدم في تكوين المعاني العامة.

٣ـ والوهم الذي يوصل بواسطته إلى النتيجة العامة المنتزعة من عدد من الأفكار المجمعة.

٤ـ والحافظة أو الذاكرة، وهي التي تسجل وتحتفظ بالأحكام التي يوصل إليها. ويدرك الإنسان والحيوان الجزئيات بالحواس، ويدرك الإنسان الكليات بواسطة العقل، وإن عقل الإنسان ليشعر بقواه الخاصة لا بواسطة الحس الظاهر، بل بأعمال القوة المفكرة، وقد دلت الدلائل على أن هذه القدرة ذات وجود مستقل، وهي وإن كانت تتصل اتصالا عرضيا بالجسم، وتعتمدعلى هذا الجسم في الإدراك الحسي، إلا أنه يظهر من إمكان المعرفة المباشرة دون استخدام الإدراك الحسي أن هذه القوة ليست تعتمد اعتمادًا جوهريًا على الجسم، وأن إمكان وجودها بدون الجسم ـ وهذا مايفهم منطقيا من استقلالها ـ هو دليل على بقائها. ويدرك كل مخلوق حي أن له نفسا واحدة، وهذه النفس ـ كما يقول ابن سينا ـ لاتوجد قبل الجسم، ولكنها خلقت، أي فاضت عن العقل الفعال ـ حين يكون الجسم (النجاة ص١٥).

وتحت عنوان الطبيعيات ينظر ابن سينا في القوى الملحوظة في الطبيعة، ومنها كل القوى التي في النفس، إلا ما كان خاصا بالنفس الناطقة في الإنسان، وهذه القوى ذات أنواع ثلاثة: فبعضها كالوزن جزء جوهري من الجسم الذي هو له، وبعضها خارج عن الجسم الذي تعمل فيه، كالتي تسبب وجود الحركة أو السكون، وبعضها كذلك مثل القوى التي في النفوس غير الناطقة في الأفلاك، وهي التي تسبب الحركة بدون محرك خارجي، ولاتتصف قوة من هذه القوى بأنها لا متناهية، إذ يمكن أن تزيد وتنقص، وتنتج عنها دائمًا نتيجة متناهية.

وينظر إلى الزمان باعتباره مفتقرا إلى الحركة، ولو أنه ليس صورة للحركة، أما فيما يختص بمعنى الزمان، فإنه يقاس ويعرف بحركة الأجرام السماوية.

وابن سينا كالكندي، يعرف المكان بأنه «هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي» (رسالة الحدود، مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٩٤ ط القاهرة ١٩٠٨) أما الخلاء «فليس إلا اسما(٥)» وهو في الحقيقة مستحيل، لأن كل مسافة يمكن أن تزيد أو تنقص، أو تقسم إلى أجزاء، ومن ثم لابد أن تشتمل على شيء صالح للزيادة.. إلخ..

والله وحده «واجب الوجود»، وهو بهذا حقيقة عليا، ويندرج الزمان والمكان إلخ تحت الوجود بالفعل، ومهما كان فيهما من وجوب الوجود فهو الله والأشياء التي تدرس في العلم الطبيعي ليست إلا «كائنات ممكنة» يمكن أن تصبح أو لا تصبح «كائنات بالفعل» وإن الله وحده هو الواجب الوجود منذ الأزل، وهو الحق، بمعنى أنه وحده حق مطلق وكل حقيقة غيره هي حقيقة بقدر ما تصدر عنه ويفيض العقل الفعال من الله، ومن العقل الفعال يفيض العقل الذي يفرق بين النفس الناطقة في الإنسان وبين نفوس المخلوقات الأخرى ويوهب هذا العقل لكل إنسان، ويعود في الوقت المناسب إلى العقل الفعال الذي هو مصدره وإن النشاط الممكن للنفس وهي منفصلة عن الجسم الذي به ترتبط ليدل على بقائها، ولكن هذا البقاء لا يدل على وجود مستقل، وإنما يدل على اتحاد بالمصدر من جديد، ويصدر الكون من العقل، لكن لا عن طريق الفيض المباشر كما يصدر عقل الإنسان، ولكن بواسطة فيوضات متعاقبة.

وكان ابن سينا آخر عظماء فلاسفة المشرق ولقد اجتمع سببان فتسببا في إنهاء الفلسفة الحقيقية في الإسلام في آسيا: أولهما أنها أصبحت ترتبط في الذهن بإلحاد الشيعة، وهكذا ساءت سمعتها في نظر أهل السنة، على حين تجد الغلاة من فرق الشيعة نفسها، وهم الذين كرسوا أنفسهم أكبر تكريس لدراسة الفلسفة، قد تقبلوا عددا من النظريات الدينية مما قبل الإسلام، كتناسخ النفوس إلخ، فكانت هذه ضارة بالبحث العلمي وظهر مثل هذه الميول في الأفلاطونية المحدثة في عصر متقدم، وكان من نتيجة ذلك أن مال الشيعة إلى النظريات الصوفية، وغالبا إلى النظريات التعصبية التي لم تشجع دراسة آراء أرسطو أما السبب الثاني فيكمن في ظهور العناصر التركية المتغلبة.كمحمود الغزنوي، ثم السلاجقة الأتراك الذين كانوا من متزمتي أهل السنة فكرهوا كل

شيء يتصل بالشيعة، أو بأصحاب المذهب العقلي. ولكل هذا نرى آثارا دائمة من الإسلام في آسيا في اتجاهين: في المدرسة السنية، وفي التصوف.

ولقد أشرنا من قبل إلى أن مسلم بن محمد أبا القاسم المجريطي الأندلسي المتوفى عام ٣٩٥ ـ ٣٩٦هـ ـ وهو من أهل مجريط كما يدل اسمه ـ قد جلب تعاليم إخوان الصفا إلى إسبانيا وهكذا تسبب ـ عرضا ـ في خلق اهتمام هنالك بالفلسفة التي درست في المشرق ولم تظهر لهذا نتائج مهمة حينا من الدهر. ثم ظهر عدد من أصحاب الفلسفة ومعلميها اللامعين مستوحين إخوان الصفا من جهة، والطلاب اليهود من جهة أخرى.

الهوامش

(١) Latin mand. Iry A. Nagy in Baiumker and Herling'S Beitrage zur geschichte der philosophis des m. a. t. s. Munster, 1897.

(٢) يقصد المؤلف بهذه الرسالة رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية، وهي الرسالة الخامسة من مجموعة رسائله المنشورة تحت عنوان: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات»، وفيها يتحدث عن أقسام الحكمة، وفيها المنطق.

(٣) يصنف ابن سينا القوى المدركة على الوجه الآتي: «وأما القوة المدركة فتنقسم إلى قسمين: فإن منها قوة تدرك من داخل) والمدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثماني، فمنها البصر.. ومنها السمع.. ومنها الشم.. ومنها الذوق.. ومنها اللمس وهو أنواع: إحداها حاكمة في التضاد بين الحار والبارد، والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين، والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس إلا أن اجتماعها معا في آلة واحدة يوهم توحدها في الذات...» (النجاة ص ١٥٩ ـ ١٦٠ ط القاهرة ١٩٣٨)

(٤) ويصنف ابن سينا الحواس الباطنة على النحو الآتي:

«فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة فنطاسيا، أي الحس المشترك.. ثم الخيال والمصورة.. ثم القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية.. ثم القوة الوهمية.. ثم القوة الحافظة الذاكرة...» (النجاة ص ١٦٢ ـ ١٦٣ ط القاهرة ١٩٣١)

(٥) يعرف ابن سينا الخلاء بأنه «بعد يمكن أن تعرض فيه أبعاد ثلاثة قائم لا في مادة من شأنه أن يملأ جسمًا وأن يخلو عنه» (رسالة الحدود، مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٩١ ط القاهرة ١٩٠٨).

الفصل السابع

التصوف

كان التصوف الإسلامي الذي شاع في خلال القرن الثالث الهجري نتيجة المؤثرات الهلينية إلى حد ما، وكان له أثر عظيم على الفلاسفة في أيام ابن سينا ومن بعده. وتشتق كلمة «الصوفي» من الصوف، ولهذا يقصد بها «لابس الصوف» فتدل على شخص اختار أن يلبس أبسط أنواع الثياب، ويتجنب كل نوع من الرفاهية أو العناية بالمظهر.

والدليل على أن هذا هو المعنى الصحيح أن الفرس يستعملون في مقابل هذه الكلمة لفظ «باشمينا - بوش» Pashmina - push، ومعناها «لابس الصوف». وينظر الكتاب العرب في التصوف إلى هذه الكلمة نظرة تتسم بالخطأ الشائع، فيعتبرونها مشتقة من «الصفاء» ويهذا يجعلون معناها قريبًا إلى معنى كلمة «التطهر» Puritan. ومما هو أوغل من ذلك في الخطأ أن بعض الكتاب الغربيين افترضوا أن هذه التسمية ترجمة للكلمة الإغريقية "sophos". وأهم شيء في معناها تجنب الرفاهية بدافع من الزهد، واختيار البساطة في اللباس من جانب الذين يسمون بهذا الاسم، فإذا اعتبرنا ذلك صورة من صور الزهد، فسيقوم الاعتراض في الحال بأن الزهد لامحل له في تعاليم القرآن، وهو بعيد كل البعد من خصائص الإسلام الأول.

وهذا حق في أحد المعاني، وباطل بالمعنى الآخر، تبعا لما نقصده من كلمة «الزهد». فهي حين تستعمل في تاريخ الرهبانية المسيحية، وفي تاريخ المتبتلين من ... هندية مختلفة، أو حتى بالنسبة لمتأخري الصوفية، تدل على تجنب

متعمد للذات المادية، وعلى عدم الأخذ بنصيب من الحياة الإنسانية ولاسيما الحياة الزوجية، لكونها تعوق النفس وتمنع ترقيها الروحى.

والزهد بهذا المعنى غريب على روح الإسلام، ولايظهر بين المسلمين إلا باعتباره وافدا من البيئات الأجنبية. ولكن هذه الكلمة يمكن على بعض الاحتمالات أن تستعمل استعمالا غير دقيق، لتدل على كبح جماح الشهوات، والبساطة التى لا تعرف النعومة وحب الظهور ثم المحاولة المتعمدة أن تكون طريقة الحياة بسيطة إلى درجة البدائية، وأن تتسم بإنكار الذات[١]. والزهد أو التطهير بهذا المعنى الأخير علامة مميزة للمؤمن فى العصر الأول حين يقارن بالعربى الدنيوى من النوع الذى كان فى العصر الأموى. وكان لهذا الموقف الزهدى دائما من يعجب به. ويشير المؤرخون دائما بشىء من الدعاية إلى الحياة المتقشفة التى عرف بها الخلفاء الأولون، وأصحاب النبى، ويصفون كيف كانوا يتقشفون لا عن فقر، بل ليضعوا أنفسهم موضع المساواة مع الآخرين، وليحفظوا طريقة حياة الرسول وصحابته التقليدية.

وكثيرا ما نجد فى الروايات المعتمدة ذكرا لطريقة الحياة المجردة البسيطة عند المسلمين الأولين. واعتبرت هذه البساطة منذ عصر متقدم سمة من سمات المسلم التقى، وهى تدل على الفرق بينه وبين أتباع بنى أمية الدنيويين. كما تظهر أمثلة لهذا بين أتقياء المسلمين فى يومنا هذا. ولم يكن هؤلاء من الصوفية، ولكن يمكن اعتبارهم ممهدين لظهور الصوفية ([١]). ويصف تاريخ الفخرى الحياة المتقشفة للخلفاء الأولين فيقول إنهم حاولوا بحرمان النفس أن يفطموا أنفسهم عن شهوة الجسد وهذا استخراج لفكرة متأخرة من عمل متقدم عنها فى الزمن، أريد الوصول به إلى أتباع الرسول اتباعا أكثر دقة. حيث لم يكن يحب الاستمتاع بلذة نعومة أو أبهة. ولكن يبدو من هذا أن الأجيال المتأخرة كانت تميل إلى أن تنسب دافعا زهديا محددا إلى الحياة البسيطة المحببة إلى المسلمين الأوائل. ولاشك فى أن الخطأ فى فهم تقوى العصر الأول فى العصور المتأخرة قد أعان على نشر الزهد.

إن القشيرى (اقتبسه براون فى كتابه تاريخ فارس الأدبى جـ١ ص٢٩٧، ٢٩٨) بعد أن يشير إلى الصحابة والتابعين الذين عاشوا فى العصر الإسلامى الأول يذكر «الزاهدين» أو «النساك» باعتبارهم صفوة لعصر متأخر، إذ يهتمون اهتماما تاما بأمور الدين، ويذكر الصوفية بعد ذلك إذ «رجعوا إلى الله سبحانه بصدق الافتقار، ونعت الانكسار، ولم يتكلموا على ما حصل منهم من الأعمال، أو صفا لهم من الأحوال ([٢]). وهذا خطأ من الناحية التاريخية، لأن الأولياء فى أول الإسلام كانت تدفعهم روح التمسك التام بالحياة التقليدية لسلفهم الصحراويين، ورفضوا النعومة لكونها «بدعة»، وهذه روح شبيهة بما نلاحظه عند أنبياء بنى إسرائيل الأولين. على حين كان الصوفية غير متحمسين للتقاليد، ولكنهم تجنبوا شهوة الجسد لكونها قيدا ماديا يحول دون ترقى الروح. وهكذا لم يكونوا بأية حال خلفا للصحابة، بل إنهم وقعوا تحت تأثير الآراء الجديدة التى لم تكن معروفة فى أول الإسلام. ومع هذا كانت النتائج متشابهة تماما فى مظهرها، ولذا انعقدت الصلة بين الطائفتين، وشاعت العادة المتأخرة التى هى الربط بين الصحابة الأتقياء، وبين الزاهدين الذين جاءوا فى عصر لاحق. ولقد عمل الإسلام فى صورته الأولى كذلك على إثارة دافع الخوف، ولم يجعله مبنيا على جبروت الله بقدر ما جعله مبنيا على عدله وعلى شعور المرء بذنبه، وعدم استحقاقه للمثوبة، ثم على قصر الحياة التى يحياها المرء فى هذه الدنيا. وكان ثمة تركيز شديد على يوم الحساب وعلى ما يجده المذنب من عذاب، وهذا ما يلاحظ فى القرآن من تعاليم حتى عند القارئ غير المدقق. ولكن كل أولئك لم يكن يلائم العربى تماما، ولو أن العربى يميل فى شعره إلى نغمة من نغمات الحزن. فكانت النتيجة الحتمية لهذه التعاليم هى الزهد بمعنى (التصفية)، أو ربما ينبغى أن نقول إنها كانت نغمة تشدد فى الدين.

ويخبرنا الجامى، وهو من أكبر ثقات الفرس فى التصوف، أن كلمة «صوفى» قد أطلقت أول الأمر على أبى هاشم المتوفى عام ١٦٢هـ، وهو عربى من الكوفة قضى معظم حياته فى سوريا ويعتبر مثلا للناسك المسلم فى الزهن المتقدم، حيث كان يقتدى بالرسول فى بساطة حياته، ويتأثر بتعاليم القرآن فيما يخص المعصية

والحساب وقصر الحياة الدنيا، وأن بعض الناسكين من أمثاله. وهم الذين ادعى بعض الكتاب الأولين أنهم صوفيون، ولكنهم في الحقيقة زهاد ومن الممهدين لظهور الصوفية. ليظهروا في خلال القرن الثاني، من أمثال إبراهيم ابن أدهم المتوفى عام ١٦٢هـ وداود الطائي المتوفى عام ١٦٥هـ، والفضيل بن عياض المتوفى عام ١٨٥هـ، ومعروف الكرخي المتوفى عام ٢٠٠هـ، وآخرين من الرجال والنساء على السواء. وظهر بين هؤلاء كلام زهدي في الإلهيات في صورة حكم وأمثال وقصص عن حياتهم ومسلكهم، وذلك أدب يدور حول الأولياء، ويعطي عناية خاصة لقتلهم أنفسهم . وتنكرانهم لذواتهم. وأهم هذا الأدب ما سجل من تعاليم معروف الكرخي التي يمكن أن نقتبس منها حد التصوف بأنه «الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»[٣]. فلو تغير هذا المعنى تغيرًا ضئيلًا لأصبح مفتاح التصوف في صورته اللاحقة.

فهل نستطيع أن نستقصي أصل هؤلاء النساك؟ يعتبر فون كريمر (Hersch p.67) هذا الفريق ذا نمو محلي بين العرب، تطورت به مؤثرات مسيحية مما قبل الإسلام. ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية[٤] وفي صحراء سيناء. ولنا من الدلائل ما يدل على ذلك، سواء من الكتاب المسيحيين من أمثال نيلوس، أو الشعراء الجاهليين، كما في قول امرئ القيس:

أصاح ترى برقًا أريك وميضه كلمع اليدين في حبي مكلل

يضيء سناه، أو مصابيح راهب أمال السليط بالذبال المفتل

وكانت حياة الدير معروفة في بلاد العرب نفسها، وتقول الرواية إن محمدًا قد سمع أول نداء من الوحي حين تحنث (تعبد) في غار حراء.

فكان يعيش هناك عيشة عزلة، ولايعود إلى بيته في مكة إلا في فترات، ليحضر معه الطعام إلى الغار (انظر صحيح البخاري الجزء الأول).

ويحتمل حقًا أن الذي أوحى بالتنسك إلى النساك الأولين في الإسلام هو الأسوة المسيحية إما مباشرة، أو من طريق ما ذكرنا من تحنث محمد. ولكن

هؤلاء النساك لم يكونوا كثيرين، وهم يهملون علنا أمر القرآن بالزواج (القرآن ٢٤: ٣٢).

وهكذا يبدو في الزهد الأول طابع القناعة المصطبغة بصبغة الحرمان النقي من التفاخر بالغنى، ومن مخالطة اللذات، وطابع البساطة الدائمة في الحياة، أكثر مما تصطبغ بطابع الفقر الإرادي، وقتل النفس، والانقطاع عن الخلق في فترات منتظمة. ولم يكن يتسم إلا في حالات نادرة بسمة حياة الرهبنة الدائمة. ومن أمثلة هذا النوع أبو العباس السبتي المتوفى عام ١٨٤هـ، ابن الخليفة هارون الرشيد وقد ترك الجاه والغنى من أجل حياة التفكر والانقطاع.

وفي أواخر القرن الثالث تبدأ القرائن على وجود «تصوف جديد» أوجدته المثل الدينية المخالفة لما كان مسيطرًا على الإسلام الأول. وخلق هذا التصوف من تلك المثل كلاما خاصا به في الإلهيات، لم يعترف به على المستوى التقليدي إلا بعد زمن طويل. ولم يزل الزهد يوجد. ولكنه بينما يبدأ من جهة في اتخاذ طابع أكثر تحددًا في تعمد طلب الفقر وقتل النفس، نجده من جهة أخرى يقذف به إلى مكان التبعية، باعتباره مجرد مرحلة تمهيدية لحياة التصوف التي توصف من الناحية الفنية بأنها «رحلة» أن الفقر الذي كان المسلمون الأوائل يبجلونه، من حيث لايتعدى كونه منتجا لحياة متواضعة كحياة الرسول وصُحابته ويقوم حجة على تكالب الأمويين على الدنيا، قد بدا الآن أكثر أهمية باعتباره تمرينًا تعبديًا. وهذا التغير يبدو أكثر وضوحا عند دواد الطائي المتوفى عام ١٦٥هـ، وقد اقتصر على ملكية حصير خشن، ولبنة كان يتخذها وسادة، وكذلك قربة ماء. ويحتل الفقر مكانا مهمًا في التصوف المتأخر، وأصبح لقب «الفقير» و«الدرويش» مرادفين للفظ «الصوفي». ولكن الفقر الديني في تعاليم الصوفية لايعني عدم الملكية فقط، ولكنه يعني كذلك عدم الرغبة في كل ما هو دنيوي، فهو ترك المشاركة في الملكية الدنيوية، والرغبة إلى الله باعتباره المراد الوحيد. فالتقشف إذًا إخضاع للجزء الشرير من النفس الحيوانية (النفس) محل الشرور والشهوات، ومن هنا فطام النفس عن الرغبات المادية «موت بالنسبة للنفس ...» من أجل بدء حياة في الله

فما مصدر الكلام فى الإلهيات الذى نشأ فى التصوف الجديد؟ لاشك أن هذا المصدر كان أفلاطونيا محدثًا. كما برهن على ذلك الدكتور نيكلسون (فى قصائده المختارة من ديوان شمس تبريز المنشور فى كيمبردج عام ١٨٩٨، وكتابه زهاد الإسلام المنشور فى لندن عام ١٩١٤)، وكذلك فعل الأستاذ براون (فى الفصل الثالث عشر من كتابه، تاريخ فارس الأدبى المنشور فى لندن عام ١٩٠٢)، ويشكل جزءًا من الأثر الذى تسرب إلى الإسلام عند نقل الفلسفة الإغريقية فى العصر العباسى. ولكن الأثر الإغريقى المباشر فى صورة الإلهيات الأفلاطونية المحدثة قد سبقه (كما فى نقل الفلسفة وفروع الثقافة الأخرى)، أثر غير مباشر من طريق اللغتين السريانية والفارسية، لأن المؤثرات الأفلاطونية المحدثة كانت تعمل عملها بالفعل فى السوريين والفرس فى عصر ما قبل الإسلام. ولابد أن نذكر فى مقدمة الآثار المباشرة المتأخرة ما يسمونه «أثولوجيا أرسطو» الذى لامبالغة فى وصفه بأنه أهم كتاب فى الأفلاطونية المحدثة. وأكثر كتبها التى ظهرت ذيوعا، وهو كما ذكرنا من قبل ترجمة مختصرة للكتب الثلاثة الأخيرة من تاسوعات أفلوطين Enneads. وكان تصوف أفلوطين فلسفيا، ولم يكن دينيا، ولكنه يخضع بسهولة للتفسير فى ظل الإلهيات. كما أصبحت الأفلاطونية المحدثة فى مجموعها مذهبا لاهوتيا على يدى يامبليخوس ووثنيى حران وأمثالهم. وكان الصوفية يميلون إلى هذا النوع من التطبيق، على حين قصر الفلاسفة أنفسهم على الجانب الفلسفى من هذا المذهب. ومن المحتمل أن أثرًا من الكتب المنسوبة إلى ديونيسيوس [٩] كان موجودًا فى الإسلام فى ذلك الوقت، فالكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس تشتمل على مؤلفات أربعة: اثنان منها هما: «اللاهوت الصوفى»، وهو كتاب ذو فصول خمسة، وآخر اسمه «أسماء الله»، وفيه ثلاثة عشر فصلا، وكان هذا الكتاب مصدرًا رئيسيا للاهوت الصوفى فى المسيحية. وقد ورد أول ذكر لهذه الكتابات فى عام ٥٣٢م، حين ادعى المدعون أنها من تأليف ديونيسيوس الأريوباغى تلميذ القديس بولس، أو تمثل تعاليمه على الأقل. ويذكر المؤلف أن هيرثيوس كان معلما له. وهذا يمكننا من أن نحدد المصدر بأنه راهب سورى يسمى اصطفان بن صديلى، وهو الذى كان يكتب تحت

اسم هيروثيوس (انظر أسيمان: المكتبة الشرقية جـ٢ ص٢٩٠ - ٢٩١)، وكان ابن صديلى هذا رئيس دير فى الرها، ودخل فى مجادلة مع جيمس السروجى، حتى أننا ربما رددنا هذه المؤلفات إلى الجزء الأخير من القرن الخامس الميلادى.

ولقد ترجمت هذه المؤلفات إلى السريانية بعد زمن قصير من ظهورها بالإغريقية، ولابد أن يكون المسلمون قد عرفوها، لكونها معروفة عند المسيحيين السريانيين، ولا دليل لدينا على أنها قد ترجمت إلى العربية. ولكن Mai يأتى بجذاذات من أعمال أخرى لابن صديلى تظهر فى مخطوطات عربية، وذلك فى كتابه (spicilegium Romanum جـ٣ ص٧٠٧)، وأن النظرة التقليدية إلى العلاقة بين التصوف وبين الفلسفة تصفها الحكاية التى يرويها الأستاذ براون (فى كتابه تاريخ فارس الأدبى جـ٢ ص٢٦١ مقتبسا من كتاب أخلاق جلالى) عن الصوفى أبى سعيد بن أبى الخير المتوفى عام ٤٤١ هـ (١٠٤٩م) الذى يقال إنه لقى ابن سينا، وتحدث إليه، فحين افترقا قال أبو سعيد عن ابن سينا: «إننى أشاهد ما يعرف» فقال ابن سينا: «إننى أعرف ما يشاهد».

ولكن كان ثمة آثار أخرى ذات طابع ثانوى تظهر فى العراق وفارس اللذين تتضح أهميتهما حين نذكر أن أهل هذين البلدين هم الذين حلوا إلى حد كبير محل العرب فى قيادة المسلمين فى العصر العباسى. وربما لانستطيع حين نتكلم عن الصوفية أن ننسب أى تأثير فيهم للديانة الزرادشتية نفسها. إذ أنها كان لها طابع قوى بعيد عن الزهد، ولكن المانوية والمزدكية - وهما ديانتان غير رسميتين فى بلاد الفرس - تسمع فيهما نغمة زهدية واضحة. وحين نجد الكثيرين من أوائل الصوفية قد دخلوا الإسلام من الزرادشتية، أو كانوا أبناء لزرادشتيين اعتنقوا الإسلام - وتلك هى الحقيقة - نميل إلى الشك فى أنهم بالرغم من إعلان اعتناقهم فى الأصل هذه الديانة الزرادشتية كانوا من الزنادقة فعلا، على احتمال أنهم كانوا ملحدين فى السر، ومن أتباع المانوية أو المزدكية، وإن أعلنوا أنهم أتباع للدين المرضى كما كان هؤلاء الزنادقة يفعلون، وينبغى أن نشير إلى المؤثرات الغنوصية التى جاءت من طريق الصابئة المقيمين فى أراضى المستنقعات فيما بين واسط والبصرة، وهم الذين يسمون المغتسلة أو المندائيين Mandaeans.

للتفريق بينهم وبين صابئة حران. وكان معروف الكرخي سليل أبوين من هؤلاء الصابئة.

ولاينبغي كذلك أن نتجاهل احتمال وجود المؤثرات البوذية، لأن الدعوة البوذية نشطت فيما قبل الإسلام في غرب بلاد الفرس وخراسان . وأقيمت الأديرة البوذية في بلخ. ومما يستحق الملاحظة إن الزاهد إبراهيم بن أدهم المتوفي عام ١٦٢هـ (انظر ما قبله) يوصف عادة بأنه أمير بلخي ترك العرش ليصبح درويشا. وعند الدراسة الفاحصة على أية حال لايبدو أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جداً، لأن ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية. ويوجد شبه سطحي بين النرفانا Nirvane البوذية وبين الفناء الصوفي الذي يقصد به استغراق النفس في الروح الإلهي. إن المذهب البوذي ليمثل النفس كأنها فقدت فرديتها في الطمأنينة التي في السكينة المطلقة، على حين تجد المذهب الصوفي، بالرغم من قوله بفقدان الفردية يعتبر الحياة الباقية في جوهرها تأملا وجديا للجمال الإلهي. وثمة شبيه هندي للفناء، ولكنه ليس في البوذية، وإنما يوجد فيما تقول به الفيدانتا من وحدة الوجود.

ومن المعترف به عموما أن أول معبر عن التصوف هو ذو النون المصري أو النوبي المتوفي عام ٢٤٥ ـ ٢٤٦هـ وهو تلميذ الفقيه مالك بن أنس الذي عاش في نفس الوقت الذي تسرب فيه النفوذ الهليني إلى العالم الإسلامي. ويكاد حقا يكون معاصرا لعبد الله بن ميمون الذي أشرنا إلى عمله من قبل. ولقد سجل تعاليم ذي النون ونظمها الجنيد البغدادي المتوفي عام ٢٩٧هـ. ويظهر فيها جوهر المذهب الصوفي أو مذهب التصوف في كل صوره من حيث التوحيد واتحاد النفس مع الله، وهذا الأخير مذهب يجري التعبير عنه بصورة تشبه التعبير عن تعاليم الأفلاطونية المحدثة. إلا أن الاتحاد في التصوف لايوصل إليه من خلال القدرة الحدسية، ولكن بالتقوى والتعبد . ومع هذا يتقارب المذهبان جدا على حين تجد في تعاليم الفلاسفة المتأخرين أن أسمى استخدام للفكر يتكون من الإحاطة الحدسية بالحقائق الأزلية أكثر مما يتكون من أي نشاط آخر للعقل. ويروي الجامي أن الجنيد كان فارسيا، وأن آراء الصوفية لم تتطور إلى القول

بوحدة الوجود إلا على أيدي الفرس. وأن اللاأدرية ووحدة الوجود كلتيهما موجودتان عمليا في الأفلاطونية المحدثة المتأخرة. ونعني هنا اللاأدرية المتعلقة بالعلة الأولى المجهولة، أي الإله الذي يفيض عنه العقل الفعال. وهذا رأي يتطور في تعاليم الفلاسفة والإسماعيلية والفرق المشابهة. ولكن تعاليم الصوفية تركز انتباهها على الإله المعلوم الذي يصفه الفيلسوف بأنه العقل الفعال (٥) أو الكلمة. ويتطور هذا تطورا عاديا في اتجاه وحدة الوجود . وهذه الآراء الناشئة بتلك الطريقة والتي عبر عنها الجنيد قد أعلنها تلميذه الشبلي الخراساني المتوفي عام ٣٣٥هـ.

وكان الحسين بن منصور الحلاج المتوفي عام ٣٠٩هـ رفيقا في الدرس للشبلي. وهو يرى التصوف في صورة تربط بينه وبين عناصر بالغة البعد عن المعتقدات التقليدية. وينحدر الحلاج من آباء زرادشتيين، وهو على صلة شديدة بالقرامطة. ويبدو أنه كان يرى آراء الغلاة من الشيعة كالتناسخ، والحلول، وهلم جرا. ولقد قتل بتهمة الإلحاد لقوله «أنا الحق»، إذ جعل نفسه هو الله، ويختلف المؤرخون بشأنه كثيراً. فالأولون منهم يتناولون سيرته من وجهة نظر سنية، فيجعلونه مشعوذا محتالا، يتظاهر بعمل المعجزات، ليكسب من حوله الأتباع. ولكن كتاب الصوفية المتأخرين يعتبرونه وليا وشهيدا. قتل لأنه كشف عن السر الأعظم، سر الاتحاد بين النفس وبين الله. وكان مذهب الحلول ـ أي حلول الله في الجسم الإنساني ـ من المعتقدات الرئيسية عند الغلاة. ويقول الحلاج أن الإنسان إلهي بجوهره، لأن الله خلقه على صورته، ولهذا يأمر الله الملائكة في القرآن (٢ ـ ٢٢) أن يسجدوا لآدم. ويعني الحلول المنظور إليه باعتباره توحيداً في الحياة الدنيا أن الألوهية تحل في نفس الإنسان كما تحل النفس عند الميلاد في الجسم. وهذا مزج بين المعتقدات الفارسية في الحلول فيما قبل الإسلام وبين النظريات الفلسفية التي في الأفلاطونية المحدثة والتي تدور حول العقل والنفس الناطقة والروح أو Spirit كما يسميها الكتاب الإنجليز عادة، وهي الجزء المضاف إلى النفس الحيوانية باعتباره فيضا من العقل الفعال، ويعود في النهاية إلى العقل الفعال فيتحد به [انظر ماسينيون: كتاب الطواسين ـ باريس ١٩١٣) وهذا

مثل عجيب للغاية للمزج بين العناصر الصوفية الشرقية والهلينية. ويبدو منه أن آراء النظرية الصوفية مهما كانت مستعارة من الفرس أو الهند لابد أن تجد ما يفسرها فى الأفلاطونية المحدثة. وهذا عجيب كذلك لأنه يرينا فى شخصية الحلاج نقطة التقاء بين التصوف والفلاسفة فى المدرسة الإسماعيلية.

ويشبه ذلك ما يقول به أبو يزيد أو بايزيد البسطامى المتوفى عام ٢٦٠هـ، والذى ينتمى كذلك إلى أصل زرادشتى. وقوله بوحدة الوجود محدد تحديداً واضحاً جداً، فهو يقول: «إن الله محيط لا قرار له، وهو العرش، واللوح المحفوظ، والقلم، والكلمة. وكلها صور صورها القرآن. وموسى، وعيسى، وجبريل، لأن كل كائن حقيقى لابد أن يتحد مع الله، ويصبح وإياه واحداً».

ويرد القول بوحدة الوجود وبالحلول غالبا فى تعاليم الصوفية، ولكنه لم يكن عاما بينهم بأية صورة. حقاً إننا لانستطيع أن نميز تمييزا دقيقًا عن مذهب الصوفية بالتفصيل، وإنما نميز عن المبادئ والاتجاهات العامة. ولاينتظم الصوفية فى فرقة خاصة، ولكنهم ليسوا إلا متمسكين بميول من نوع صوفى منتشرة خلال كل فروع المجتمع الإسلامى. وكانوا فى القرن الثالث ذوى خطر بين الشيعة، ومن ثم يبدو أن آراء الشيعة قد دخلت التصوف، ولكنها لاتكون جزءًا أساسيًا منه، وتحدث ظروف شبيهة بذلك تمامًا فى المسيحية، حيث ازدهر التصوف بين فرق المذهب البروتستنتى المتطرف، وفى الجماعات المقلية فى الكنيسة الكاثوليكية. وتوجد بالرغم من الاختلافات الدينية مادة عظيمة مشتركة بين الجهتين. ولابد لنا من أن نشير فحسب إلى أنه لايوجد أساس للتصوف ما لم يفترض وجود علاقات ما بين النفس الإنسانية وبين الله كالتى قالت بها الأفلاطونية المحدثة.

وأن الصوفية المسيحية بمعناها الحقيقى لا تبدأ فى الغرب حتى ظهور الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس إلى اللغة اللاتينية فى القرن التاسع الميلادى، على حين يبدأ التصوف الإسلامى عند ترجمة أثولوجيا أرسطو. وينبغى أن نلاحظ من جهة أخرى أن التصوف ذو أثر قوى فى تعديل الإلهيات بصفة عامة، وأن اتجاه التصوف من النوع الذى يكره التحديد، ولهذا نجد التصوف لايقبل عن

شعور أو غير شعور أى تعاليم ذات عقيدة محددة، ومن ثم لايقبل علم الكلام النظرى ولا الفلسفة.

وتبدو الصوفية الإسلامية فى الظاهر كأنها مذهب منظم، ويشار فى الغالب إلى «مراتب» الصوفية المختلفة. ولكن هذه ليست درجات رسمية كالتى لدى الإسماعيلية والفرق المشابهة، وإنما تدل على مقامات متعاقبة فى طريق التسامى الشخصى، فهى ليست أكثر من عبارات خرافية وربما كانت مستعارة من بعض الفرق، لأنه يبدو أن التصوف ازدهر أول ما ازدهر، فكان أكثر حرية، بين بعض الغلاة من الشيعة. لقد كان - ولايزال - من عادة المبتدئ السالك سبيل الله أن يضع نفسه تحت إرشاد قائد روحى ذى تجربة يعمل معلمًا له، ويعرف بالشيخ أو المرشد، أو بير Pir. وكانت هذه التلمذة فى كثير من الأحيان تتطلب طاعة مطلقة عمياء للمعلم، لأن ترك الرغبات والميول الشخصية، وكل ما يوصف بأنه إرادة شخصية، يعتبر إحدى صور انكسار الذات الذى يتطلب من يسعون إلى فطام النفس عن حظوظ الدنيا. وقد نتج عن تجميع المريدين حول معلم معروف أن رأينا نشأة طوائف الدراويش فى صورة جماعات من الناس يسعون كما يسعى غيرهم فى طلب الرزق، ولكنهم يجتمعون بين وقت وآخر لبعض العبادات أو الإرشادات الدينية، ويجتمعون أحيانا بوصفهم جماعات دائمة تعيش فى طاعة تامة تحت إرشاد شيخ. وقد ظهرت آثار هذه التنظيمات الرهبانية فى دمشق حوالى عام ١٥٠هـ. وفى خراسان بعد ذلك بحوالى خمسين عاما. ولا يبدو أن أية طريقة صوفية من الطرق الموجودة فى الإسلام ذات تاريخ قديم، فنحن نسمع عن الشيخ علوان حوالى عام ١٤٩هـ. ويوجد ضريحه فى جدة، وهو مؤسس طائفة العلوانية الشهيرة، وهى طائفة لا توجد إلا كفرع من الرفاعية. وثمة طرق أخرى كالأدهمية والبسطامية والسقطية، وهى ترجع بأصولها إلى إبراهيم بن أدهم (انظر ما سبق) وبابزيد البسطامى والسرى السقطى على الترتيب، ولكن أصلها الحقيقى غير متيقن.

أما فى القرن السادس، فنحن أكثر يقينا. ولست أرى داعيًا يدعو إلى الشك فيما يقوله الرفاعية من أن مؤسس طريقتهم هو أبو العباس أحمد بن على

الحسن على بن أبى العباس أحمد الرفاعى المتوفى عام ٥٧٨هـ، من قرية يقال لها أم عبيدة قرب مجمع النهرين دجلة والفرات. ولقد جمع فى حياته عدداً كبيراً من المريدين، وسلكهم فى طريقة خاصة عام ٥٧٦هـ، فكانوا يعيشون فى صورة مجتمع تحت إشراف شيخ يطيعونه طاعة لاجدال فيها، ولكنهم اتخذوا كبقية الطرق عدداً من المريدين غير المتفرغين. فلما مات الرفاعى ولم يعقب انتقلت رياسة الطريقة إلى أسرة أخيه. وهى توجد الآن بفرعين أساسيين: (١) الطوانية التى ذكرناها، (٢) والجباوية المعروفين باحتفالهم بالدوسة، حيث تعود الشيخ أن يدوس أجساد أتباعه منبطحين. ومن بين كل الطرق المزدهرة فى مصر نجد هذه أكثرها ميلاً إلى الغلو فى مجالس الذكر أو شعائر العبادة إذ يخرج التابعون أنفسهم، ويغمدون فى أجسادهم القضبان والسكاكين الحادة، ويبتلعون الثعابين، وهلم جرا ويجعلون اسم الله فى النهاية إذ يرددونه فى ذكرهم لايزيد على أنين نصف منطوق، ويمتازون عادة بعمائمهم السوداء. ويدعى القادرية أن مؤسس طريقتهم هو عبدالقادر الجيلانى المتوفى عام ٥٦١ هـ، ولاتجد فى ذكرهم شيئا من أكل النار ولا ابتلاع الثعابين أو تمزيق الجسم كالذى تراه عند الرفاعية، وانما يرددون اسم الله واضح النطق متبوعا بسكتة. أما الطريقة البدوية فقد أسسها أبو الفداء أحمد المتوفى علم ٦٧٥هـ، وله مزار فى طنطا بمصر السفلى. وأن ذكرهم من النوع الهادئ، إذ هم يرددون لفظ الجلالة بصوت مسموع، دون جرح أو أكل نار الخ. وأما المولوية أو الدراويش الراقصون، فمؤسس طريقتهم شاعر صوفى فارسى اسمه جلال الدين الرومى، وهو مؤلف ديوان يسمى «مثنوى». ويرجع السهروردية بأصل نشأتهم إلى شهاب الدين الصوفى البغدادى القائل بوحدة الوجود، وقد قتله صلاح الدين عام ٥٨٧هـ[٦].

ونحن نجد فى كل هذه الطرق منهاجا خاصا للتعليم يتخذ صورة عرفية. وكان ثمة بعض المعلمين الكبار الذين استخدمت كتاباتهم متونا، فأثرت آراؤهم على التصوف عامة. ومع هذا تظل الحقيقة الماثلة أن تعاليم الصوفية تلفيقية فى جوهرها، ويمكن أن تصاغ فى مبادئها واتجاهاتها العامة فحسب. ومن هذه المبادئ والاتجاهات يبدو أن ما يأتى بعد كان أكثرها تطبيقا:

١ - الله وحده موجود، وهو وحده الحق، وكل ما عداه وهم، وهذا هو تعبير الصوفية عن وحدة الله، و«الله» هنا بالمعنى الأخص يعنى العقل الفعال[٢]، أى فيض الله الذى هو بنفسه فوق العلم. ولكن الصوفى لايوضح هذا الرأى الفلسفى، ولو فعل لجعل فيض الله لها. وللإنسان نفس ناطقة، وهى بالنسبة إلى الله كالصورة التى تنعكس من المرآة لمن أمامها، وتستطيع هذه النفس الناطقة أن تقرب من الحقيقة الإلهية. وما دام غير الله وهما فمن الواضح فى معرفة الله أن الحق لايوصل إليه بواسطة المحسوسات، ومن ثم اتجه الصوفية كما اتجه الأفلاطونية المحدثون إلى أن يعلقوا أهمية كبرى على العيان المباشر بالنفس الناطقة، لا على استعمال الاستدلال. وهكذا يضعون العيان المباشر فوق ما يصدق عليه فى العادة أنه «العقل». وهذا تطور شائع فى كل صور التصوف، وهو يقود إلى تفضيل الوجد أو التجارب المشابهة على ما سجل القرآن بالوحى. وأول من تكلم عن الوجد والأحوال والمقامات ذو النون المصرى وكلها ينطوى على الفناء، أى عدم الإحساس بشىء من هذا العالم، ثم البقاء فى النهاية فى الله. ويصحب هذه التجربة فى العادة فقدان للحس، ولو أن ذلك لايحدث دائما. وثمة كثير من القصص عن أولياء من الصوفية تمثلهم فى صورة الذين لايحسون بألم الجروح، وليس هذا قاصرا على القصص، لأن الدراويش يحتملون أشد أنواع العذاب بمنتهى الهدوء فى الظاهر فى أيامنا هذه، وربما كان ذلك طبقا لقوانين نفسية غير مفهومة تمام الفهم، وهذه هى الفكرة الأساسية فيما يقوم به دراويش الرفاعية والآخرون. وأن الرياضة التى يسمونها «الذكر» وهو ما أمر به القرآن (٣٣ . ٤١) إذ يقول: «يأيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا» لهى محاولة للوصول إلى الوجد. وربما رجع إلى تأثير الصوفية ما نجد فى الفلسفة من جنوح إلى تفضيل المعرفة التى يوصل إليها بالحدس المباشر، ولاشك فى أن متأخرى الفلاسفة بتأثرهم بالصوفية قد جعلوا الوجد وسيلة للوصول إلى الإحاطة بالحقيقة إحاطة مباشرة.

٢ - إن مذهب الصوفية فى الله باعتباره وحده الموجود الحق قد كان له أثر مباشر لا فى مسألة الخلق فحسب، بل فى مسألة الخير والشر كذلك. فما دام

الشيء لايتميز إلا بضده، فيعرف النور بالظلمة، والصحة بالمرض، والوجود باللاوجود. فالله يعرف إذًا بالنسبة للإنسان باعتباره وجودا حقيقيا فى مقابل الوجود الوهمى، والخلط بين هذين الضدين ينتج عالم الظواهر الذى لايكون النور فيه معلوما إلا بما وراءه من ظلمة، وليست الظلمة إلا عدم النور الذى هو مسبوق بفيوض متعاقبة من العلة الأولى، ويضعف أو يصبح أقل اتصافا بالحقيقة بكل فيض يبتعد به عن الحق الأعظم، وكلما أصبح أقل اتصافا بالحقيقة كان أكثر قبولا لأن يكون مدركا. وهكذا يظهر الشر الذى هو سلب الجمال الخلقى للوجود الحق فى آخر فيض، باعتباره سلبًا، وغير حقيقى، ونتيجة حتمية لظهور الفيض فى عالم الظواهر من العلة الأولى التى هى خير محض، والشر لهذا السبب غير حقيقى، فهو ليس إلا نتيجة، ونتيجة حتمية لامتزاج الحق بضده. ويدل على هذا فى الحقيقة ما فى مذهبهم من أن كل ما عدا الله فهو وهم.

(٣) وغاية النفس أن تتحد مع الله . وإن نظرية التوحيد هذه كما رأيناها لتجد تعبيرًا عنها فى الإلهيات الصوفية الأولى. ويرى الدكتور نيكلسون أن «فكرة الصوفية فى فناء نفس الفرد فى الوجود الكلى ذات أصل هندى. وأول من قال بها الصوفى الفارسى أبو يزيد البسطامى الذى يحتمل أنه تلقاها عن أستاذه أبى على السندى» (نيكلسون: زهاد الإسلام ص٧). ولكن هذه ليست إلا طريقة بعينها لعرض رأى له مدى أوسع، ويمكن مصادفته فى كل التعاليم الصوفية، ومنها تعاليم الأفلاطونيين المحدثين. وهو فى أسمى معانيه أساس للأخلاق الصوفية، لأن ما يطلقون عليه الخير الأسمى summum bonum يعرفونه بأنه الاتحاد بين نفس الفرد وبين الله . وكل ما يعين على ذلك فهو خير ، وكل ما يحول دون ذلك فهو شر. وهذا صحيح بالنسبة للصوفية المسيحية وكل أنواع الصوفية على السواء. ولانستطيع أن ندعى بيقين أن القول بالحال الموحدة مستعار من الأفلاطونية المحدثة أو البوذية أو الغنوصية، لأنه مشترك بين هذه المذاهب جميعًا، وهو نتيجة منطقية لما قدم به الصوفية من مقدمات تدور حول كنه الله والنفس الإنسانية. وربما بدا من بعض التعبيرات عن هذا المذهب

تفصيلات هندية، ولكن يبدو فى هذا كما يبدو فى الأجزاء الأخرى للأسواق الصوفية أن النظرية التى يفيض منها النظام اللاهوتى أفلاطونية محدثة. فالعقل الإغريقى ذو أثر فى تحليل الفروض وتركيبها حتى فى التصوف.

ومنذ زمن سحيق بدأت رغبة النفس فى الاتحاد مع مصدرها الإلهى تلبس ثوبًا غزليًا قوامه ألفاظ الحب. وربما قلنا بشىء من التردد أن هذا شرقى متميز الطابع، مع أنه لم يكن إلا وسيلة للتعبير عن الرغبة، وهذا من خصائص التصوف. ونحن نجد نفس الشىء فى عصر متأخر فى الصوفية المسيحية، وإن كان بصورة أكثر احتراسًا. وليس من السهل أن نرى الطريق الذى جاء منه هذا إن كان ثمة طريق. وربما كان علينا أن نقتنع باعتباره وسيلة ذات تطور مستقل للتعبير عن شوق النفس.

ولم تسلم تعاليم الصوفية من المعارضة. وكانت هذه المعارضة من جهات ثلاث: (١) لقد رأى الصوفية أن تكون الصلاة دائمة فى صورة اتصال صامت لاينقطع مع الله، وهم بهذا يميلون إلى ترك الصلوات المكتوبة، أى الخمس المفروضة، التى لها أوقات معينة، والتى هى إحدى فرائض الإسلام، وعلامة من علاماته التى يتميز بها. وأخيرًا آل موقف الصوفية إلى القول بأن إقامة هذه الصلوات المحددة من واجب عامة الناس الذين لم يتقدموا فى حقل المعرفة الروحية العميقة. أما من كانوا أقرب إلى الله فلهم أن يتركوها. وهذا موقف شبيه بما وصل إليه الفلاسفة.

٢ . ولقد استحدثوا الذكر، أو الأعمال التعبيرية التى تقوم على ترديد دائم لاسم الله. وهذا نوع من العبادة لم يكن معروفًا فى الإسلام الأول.

٣ . وجاءوا كذلك بفكرة التوكل، أو الاعتماد الكامل على الله وبها يهملون كل نوع من أنواع العمل أو الحرفة، ويرفضون العلاج حين المرض، ويعيشون على ما يعطيهم المؤمنون من الصدقات من طريق التسول. وكل ذلك «مستحدث» ومن ثم قوبل بمعارضة صريحة، وكان أغلب هذه المعارضة بدون شك يرجع إلى أن هذه المستحدثات منسجمة مع النغمة المتزنة التى فى الإسلام السلفى الذى كان

يتشكك دائما فى أنواع الغلو الشرقية. أما الاعتراض الجدى بأن التصوف يحرف بهذا تعاليم القرآن، فهو مفهوم ضمنا إن لم يفهم صراحة، فقد جاء التصوف بفكرة جديدة جدا عن الإله، وجاء بمعايير جديدة للقيم الدينية، فإذا تغلبت أفكار الصوفية فستكون شعائر الدين الإسلامى فى أحسن صورها أعمالا تقابل بالتسامح ولاضرر فيها يقوم بها من لم ينشأوا (بضم الياء) فى دين حيوى. وفى الحق أن المبادئ الفلسفية التى جاءت بها أعمال الأفلاطونيين المحدثين والأرسطو طاليسيين الشائعة كانت أكثر تأثيرا، وأكثر استعدادا لملاءمة القرآن، حتى أن الصوفية من حيث اتصالها بالأفلاطونية المحدثة لا تبدو هدامة للإسلام، ولكنها مخالفة لمألوف الأعمال.

ومع ذلك كانت الصوفية تعتبر إلحادا على وجه العموم، لا لما جاءت به من مستحدثات ذكرناها، وإنما لأنها حليفة لمذاهب الغلاة والشيعة المتحررين. حقًا إن مما له مغزى أنها نشأت أساسًا بين نفس العناصر التى تحمست أكبر حماسة للفلسفة، وأبقت مع ذلك على أفكارها الزرادشتية والمزدكية. ولاشك فى أن النظرة السيئة التى نظر بها إلى الصوفية ترجع إلى من أبقت عليهم من قرناء السوء، ولم يأخذ التصوف مكانه فى الإسلام السنى إلا فى أيام الغزالى المتوفى عام ٥٠٥هـ. ولقد نشأ الغزالى طفلا يتيمًا ثم تعلم على يد صديق صوفى، وبعد أن أصبح أشعريا، وصار بسبب هذا رئيسا للمدرسة النظامية فى بغداد، وجد نفسه فى أزمة نفسية، فصرف من عمره أحد عشر عاما فى الاعتكاف والتعبد، فحين عادَ إلى عمله معلما فى عام ٤٩٩هـ، اختلطت تعاليمه بالصوفية، فكان ذلك عودة إلى المبادئ التى تعلمها فى سنوات حياته الأولى. ولقد أصبح الغزالى بعد زمن صاحب تأثير عظيم فى المدرسة الإسلامية، فأدخل صوفية معدلة تقليدية فى علم التوحيد السنى، فكمل منذ ذلك الوقت إتماما، وهو فى نفس الوقت ألبس التصوف صورة علمية، وأتى باصطلاحات مأخوذة من أفلوطين، أو أيد استعمالها. ويمكن وصف هذه الصوفية بأنها إلهيات صوفية إسلامية مطهرة من شوائبها الشيعية، وأن هذا السماح بوجود صورة معدلة من التصوف فى مذهب أهل السنة من المسلمين قد حدث فى القرن الهجرى السادس.

وفى القرون التالى انتشر التصوف فى إسبانيا، ولكنه وصل إلى تلك البلاد من خلال طريق سنى، فهو من ثم يختلف عن التصوف فى آسيا. وأول متصوف أسبانى هو محيى الدين بن عربى المتوفى عام ٦٣٨هـ وقد ترحل فى آسيا، وتوفى فى دمشق، وكان ابن عربى تابعا لابن حزم الذى يمثل كما سنرى بعد قليل مذهبا فى الفقه من نوع أكثر تشددًا حتى من ابن حنبل. وأهم صوفى فى إسبانيا نفسها هو عبدالحق بن سبعين المتوفى عام ٦٦٧هـ والذى يبدو لنا موقفا إسبانيا نموذجيا من صوفى هو فى نفس الوقت فيلسوف، لأن الصوفية الإسبانية كانت فى جوهرها نظرية. وهو مثل كثيرين غيره من فلاسفة عهد الموحدين متبع لمذهب الظاهرية، وهم فرقة رجعية جداً بين أهل السنة.

وفى القرن السابع أيضا نجد جلال الدين الرومى المتوفى عام ٦٧٢هـ وبه ينتهى العصر الذهبى للتصوف، وهو مع كونه فارسيا كان سنيا سلفيا، ولد فى بلخ، ولكن أباه اضطر إلى ترك المدينة مهاجرا إلى الغرب، واستقر أخيرا فى قونية حيث مات. ولقد تعلم جلال الدين على أبيه، وبعد موته رغب فى استكمال تعلمه فى حلب ودمشق حيث تأثر ببرهان الدين الترمذى الذى كان أحد تلاميذ أبيه، واستمر فى تعلم مذهب الصوفية. وبعد موت معلمه اتصل بشمس تبريز، وكان غريب الأطوار ولكنه من الصالحين، وكان رجلا ذا قوة روحية عظيمة، ولكنه أمى، وترك أثرًا عظيمًا فى أهل عصره، لما كان لهُ من قوة روحية عظيمة، ولما كان عليه من بساطة فى سلوكه وخلقه. ولم يبدأ جلال الدين فى نظم ديوانه العظيم إلا بعد موت شمس تبريز، وأن ديوان المثنوى قد وصل إلى شهرة غير عادية واحترام فى بلاد الإسلام فى العصر التركى. وقد أسس جلال الدين كما ذكرنا جماعة الدراويش المعروفة بالمولوية أو «الدراويش الراقصين» كما يسميهم الأوربيون.

وإن أصحاب المذاهب من الصوفية ليبدءون بذى النون وينتهون بجلال الدين، ولايفعل الكتاب المتأخرون أكثر من ترديد تعاليمهم فى صورة أدبية جديدة، ويكفى أن نختار أمثلة نموذجية قليلة، فنجد فى القرن الثامن عبدالرازق القاشانى المتوفى عام ٧٣٠هـ، وهو صوفى من أصحاب وحدة الوجود، شرح كتاب

محيى الدين بن عربي[٨]، دافع عنه. ولقد أيد القول بحرية الإرادة بأن النفس الإنسانية فيض من الله، ومن ثم تشترك فى الصبغة الإلهية. ويرى أن هذا العالم خير العوالم الممكنة، وإذ توجد اختلافات فى الظروف تتكون العدالة فى قبول هذه الاختلافات، والملاءمة بين الأشياء والمواقف، وكل شىء هالك فى النهاية، حيث تعود الأشياء كلها إلى الله، وهو وحده الحق. والناس طوائف ثلاث: الأولى أهل الدنيا الذين يهتمون بأنفسهم ولايهتمون بالدين، والثانية طائفة تشتمل على أهل الاستدلال العقلى، يعرفون الله بعقولهم بواسطة صفاته ومظاهره الخارجية؛ والثالثة طائفة الروحانيين الذين يدركون الله بالعيان Intuitively.

ومع أن الصوفية قد تبوأت مكانا معترفا به فى الحياة الإسلامية لم يسمح لها أن تصل إليه دون التحدى من وقت إلى آخر. وأكبر خصومها المصلح الحنبلى ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨هـ، وكان يمثل الآراء الرجعية، ولكنها المقبولة فى الإلهيات. وكان يعارض اتباع أية مدرسة اتباعا شكليا، ويرفض الإجماع إلا ما بنى منه على اتفاق النبى والصحابة، ويعترض على علم الكلام كما يفسره الأشعرى والغزالى، ويعرف صفات الله على طريقة ابن حزم، وكان النصر المنبجى الصوفى فى هذه الأيام شهيرا فى القاهرة، فكتب إليه ابن تيمية رسالة يتهم فيها مذهب الاتحاد عند الصوفية بالزيغ. ومن هنا نشأ نزاع بين القوتين المتنافستين فى الإسلام؛ أهل السنة والصوفية. فقاسى ابن تيمية فى خلاله الاضطهاد والسجن. وفى عام ٧٢٦هـ فى أخريات حياته أفتى ضد زيارة أضرحة الأولياء والتوسل بهم، وشمل النبى فيهم. وبهذا يكون طليعة الإصلاح الوهابى فى القرن الثامن عشر الميلادى. وتوجد مخطوطات نسخت فيها أعمال ابن تيمية بيد عبدالوهاب الذى كان كما يتضح تلميذا لهذا المصلح الذى يعد هو التعبير عن نظرياته.

والشعرانى القاهرى المتوفى عام ٩٧٣هـ نموذج للصوفى السنى المتأخر، كان تابعا لابن عربى فى الخطوط العامة، دون التورط فيما قال به من وحدة الوجود، وإن كتاباته لخليط غريب من التأملات السامية والخزعبلات المسفة، وكانت حياته مليئة بالاتصال بالجن والكائنات الغيبية الأخرى. وهو يقول إن الحق

لايوصل إليه بواسطة العقل، ولكن بالمشاهدة فى الوجد Cecstati vision. والولى هو الذى منح الإلهام، أو الإدراك المباشر للروحانيات، ولكن هذه المنحة تختلف عن الوحى الذى اختص به الأنبياء، ولابد للولى من الخضوع لهدى نبوى. وكل الأولياء خاضعون للقطب، ولكن القطب أدنى درجة من أصحاب النبى. ومهما كانت الطريقة التى يتبعها الفقير، فإنه مهتد بهدى الله. ولكن الشعرانى نفسه يفضل طريقة الجنيد. وإن آراء أرباب الشريعة المختلفة لمهيأة لتناسب حاجات الناس. وقد أنشأ الشعرانى طريقة للفقراء تعتبر فرعا من الطريقة البدوية (انظر ما سبق). ولكتاباته أثر عظيم فى الإسلام الحديث، وتشكل منهجا لمن يرى إصلاحا حديثا للصوفية.

الهوامش

(١) ومن ثم يمكن القول إن التصوف الإسلامى نتيجة من نتائج البيئة الإسلامية لا من نتائج المؤثرات الهلينية، كما ادعى المؤلف فى صدر هذا الفصل.

(٢) الرسالة القشيرية ص٢ ط. صبيح بالقاهرة.

(٣) الرسالة القشيرية ص١٢٧ ط صبيح بالقاهرة.

(٤) المعروف بيعقوب بن صليبى.

(٥) لا دليل على ذلك فى كتابات المتصوفة: ولست أرى صوفيا يرتضى إلها صادرًا بالفيض مفتقرا إلى علة، وكل كلامهم فى التوحيد كلام عن الواحد المطلق لا المفتقر. وأن الكلمة فى رأى الأفلاطونية المحدثة ليست هى الله وإنما هى فيض عنه، وهى العقل الأول الذى قال به أفلوطين، وعدّه أول فيض من الواحد الذى هو الله.

(٦) يخلط المؤلف هنا بين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردى الحلبى المقتول صاحب حكمة الإشراق، وبين شهاب الدين أبى حفص عمر السهروردى البغدادى صاحب (عوارف المعارف) وهذا الأخير هو الذى تنسب إليه وتعرف باسمه الطريقة السهروردية التى يشير إليها المؤلف هنا، أما الذى قتله صلاح الدين فهو الأول.

(٧) سبق أن وضعنا هامشا للرد على هذا فانظره فى مكانه.

(٨) يقصد كتاب ابن عربى المسمى «فصوص الحكم».

الفصل الثامن

الإسلام السلفى

إن تكوين مذهب سنى فى المجتمع الإسلامى هو تطور من تطورات القرنين الرابع والخامس من الهجرة (العاشر والحادى عشر من الميلاد)، ويتصل فى طبقاته بأئمة ثلاثة: هم الأشعرى والباقلانى والغزالى. وهذا التطور مهم فى أساسه بالنسبة للتاريخ الداخلى للإسلام ولتطور الإلهيات الإسلامية، ولكنه بالإضافة إلى ذلك ذو أثر فى نقل الفكر العربى إلى المسيحية اللاتينية من طريقين:

١ - أولهما طريق مباشر، من حيث كان الغزالى أحد أئمة العرب الثقات، حيث بدأ اللاتينيون يدرسون شراح أرسطو، وترد تعاليمه كثيرة فى اقتباسات القديس توما الأكوينى والكتاب المدرسيين الآخرين.

٢ - وثانيهما طريق غير مباشر، لأن أكثر ما كتبه ابن رشد يظهر فى صورة مهاجمته لأتباع الغزالى، فكتابه «تهافت التهافت»، مثلا. هو رد على كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة». ومن هنا يصبح من الضرورى أن نعرف شيئًا عن موقف الغزالى وتعاليمه والمؤثرات التى مهدت الطريق لعمله.

إن مذهب أهل السنة كان لابد من ظهوره، فإن الموقف فى نهاية القرن الهجرى الثالث كان سيئا للغاية، لأن المسلمين السلفيين كانوا يحافظون على المأثور من دينهم، ويرفضون البدع رفضا باتا. وقد اضطرهم إلى ذلك رد الفعل الذى كان نتيجة القبول المطلق لتعاليم أفلاطون وأرسطو، باعتبارهما معلمين ملهمين، لأن الأخطاء الأخيرة للمعتزلة أبدت الخطر فيما يمكن أن يوصل إليه

من النتائج التي يستنتجها من وقعوا تحت النفوذ الهيليني، وكلما كانت دراسة الفلاسفة الإغريق أدق، زاد ما يترتب على ذلك من إلحاد. ولقد بقى الفكر السلفى منعزلا بكل احتراس عن المعتزلة والفلاسفة من جهة، وعن الشيعة والصوفية من جهة أخرى، قاصرا همه على دراسة تفسير القرآن والحديث والفقه الذى ساد فيه الأثر الرجعى الذى جاء به ابن حنبل. ولقد كان القرن الثالث كله قرن رجعية من جانب المسلمين السلفيين، وكان مرجع ذلك فى الغالب إلى المحاولة المشئومة التى حاولها المأمون أن يفرض المذهب العقلى على رعاياه. يخبرنا الغزالى فى اعترافاته[1] أن بعض المسلمين المخلصين أحسوا فى أنفسهم ضرورة رفض كل العلوم العقلية، لأنها اتجاهات خطيرة. وهكذا أطرحوا النظريات العلمية مثل كسوف الشمس وخسوف القمر. ومنعوا كل نظر، لأنه يؤدى إلى الابتداع فى العقيدة أو العمل، وأنه لينافى طرق السلف أن تستخدم ذلك فى مناقضاته، لأن كلا هذين بدعة لدى السلف. ولسنا نعلم من أمور الروح شيئا إلا ما نزل به القرآن، وجاء به الحديث، ولا يمكن استنباط شيء من هذين باستخدام الحجة، لأن المنطق نفسه بدعة إغريقية. ولو حين يستخدم فى الإلهيات على الأقل. ولسنا نعرف إلا ما نزل به القرآن فعلا. وليس التأويل مشروعا فى أى نص من نصوصه، وهكذا حين وقف أحمد بن حنبل يجيب على أسئلة رجال المأمون، كان يجيب باقتباسات من القرآن والحديث فقط، دون أن يصل من هذه الاقتباسات إلى نتائج، ودون أن يعترف بأية نتيجة يوصل إليها، فكان يسكت حين يسأله المحققون عما إذا كان موافقًا على هذه النتيجة أو تلك، ويعترض بأن هذا التحقيق حين يتجه إلى اعتقاد ديني يعتبر فى نفسه بدعة.

ولم يكد الموقف يكون مرضيًا بالنسبة لمن ورثوا أى جزء من تقاليد الإغريق، وأصبح الموقف فى النهاية غير محتمل. إن أى كائن عضوى لا يستطيع أن يكيف نفسه بكيفية بيئته لابد أن يقضى عليه بالتحلل. وكانت للدولة الإسلامية حيوية كافية لمواجهة الظروف الجديدة التى خلقها التوسع إلى سوريا وبلاد الفرس، وجاء الوقت حينئذ لتكيف الإلهيات الإسلامية نفسها لمواجهة الفكر الذى كان يغزوها. وكان الفيلسوفان الكندى والفارابى كما رأينا مسلمين متمسكين بدينهما،

ولم يتطرق إلى ذهنهما الشك فى أن تكون أفكارهما ستؤدى إلى نتائج إلحادية.

ولاشك فى أن تلك كانت حالة أوائل المعتزلة كذلك، ولكن النتائج جاءت مبررة لشكوك المسلمين السلفيين فيما يختص بالجدل، أى الكلام، وظهرت فيما حول نهاية القرن الثالث محاولة لإيجاد كلام سنى على يد المعتزلة الذين كانت طائفة منهم أكثر محافظة، فاتجهت إلى الرجوع إلى وجهة النظر السلفية، وإلى استخدام الكلام فى الإلهيات، لتدافع به عن المعتقدات الموروثة ضد الآراء الإلحادية التى شاعت؛ فإذا استعملنا لفظ الكلام كما استعمل فيما بعد قصدنا به الدلالة على الإلهيات الفلسفية فى مذهب أهل السنة . أى الإلهيات التى تستعمل فيها طرق الفلسفة مع استقاء المادة الأولية من الوحى، ومن هنا فهى شبيهة جدا باللاهوت المدرسى فى المسيحية اللاتينية.

ولقد ذكرنا اسم الأشعرى باعتباره ممثلا للمرحلة الأولى من هذه الحركة، ولكن هذه الحركة يمثلها كذلك الماتريدى فى سمرقند، والطحاوى فى مصر. ولكن الطحاوى من بين هؤلاء قد جرت عليه ذيول النسيان، وبقيت الأشعرية والماتريدية زمنا طويلا تتنافسان فى علم الكلام، ولا يزال هناك أتباع لمذهب الماتريدية بين المسلمين الأتراك، ولكن مذهب الأشاعرة أوسع انتشارا. ويعد علماء الإلهيات ثلاث عشرة نقطة من نقط الخلاف بين المدرستين الأشعرية والماتريدية، وكل له أهمية نظرية خالصة.

ولد الأشعرى فى البصرة عام ٢٦٠، أو ٢٧٠هـ، وتوفى ببغداد حوالى عام ٣٣٠، أو ٣٤٠هـ. وكان أول أمره من أتباع مذهب المعتزلة، ولكنه فى أحد أيام الجمعة من عام ٣٠٠هـ تبرأ علنا من آراء هذه الفرقة، واتخذ لنفسه موقفًا سلفيًا محددًا ولقد قال بعد أن رقى منبر المسجد الجامع بالبصرة: «من عرفنى فقد عرفنى، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى، أنا فلان بن فلان. كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم». (وفيات الأعيان جـ٢، ص٤٤٧، ط النهضة المصرية). ومن هنا نعلم أن الآراء التى كانت تعتبر حينئذ خاصة بالمعتزلة هى:

١ - خلق القرآن،
٢ - إنكار إمكان رؤية الله،
٣ - الاختيار.

وكتب الأشعري في العهد الذي تلا هذا التغير كتابا جادا يسمى «كتاب الشرح والتفصيل» يعارض به المعتزلة، كما كتب كتبا في العقائد هي: «اللمع» و «الموجز» و «إيضاح البرهان» و «التبيين» وتظهر أهميته الحقيقية على أية حال، في تأسيس مدرسة من مدارس المتكلمين من أهل السنة، صادفت بعد ذلك تطورًا تامًا على يد الباقلاني، وانتشرت شيئًا فشيئًا في العالم الإسلامي، ولو أنها تجد معارضة شديدة من الفلاسفة من جهة، لأنهم يرون في تعليمها عرضا للمعتقدات السلفية التي تحد من مذهب أرسطو وتقيده، ومن الرجعيين من أهل السنة من جهة أخرى، حيث يعارضون استخدام طرق الفلسفة في موضوعات الإلهيات. إن استخدام الفلسفة في تفسير الدين وتأييده قد عرف باسم الكلام، وعرف الذين استخدموا الفلسفة هذا الاستخدام باسم المتكلمين.

ولا يبدو أن الأشعرية في تناولهم للمسائل القديمة في الإلهيات الإسلامية، كقدم القرآن والاختيار وهلم جرا. قد جاءوا بعبارات شافية عن مذهبهم الذي حقق مطالب أهل السنة برغم ذلك.

١ - أما من جهة القرآن فقد رأوا أنه قديم في الله، ولكن التعبير عنه بالكلمات والحروف قد خلق ووجد في حدود الزمان، ولا يعني هذا بالطبع أن التعبير به قد صاغه النبي الذي أوحى إليه القرآن ولكنه من عند الله، حتى أن مذهب الوحي باللفظ قد ظل سائدًا عندهم في أدق صوره، ولم يكن خلق لفظ القرآن عند الوحي به إلى النبي، وإنما خلق من قبل في الأزل السحيق حين تلى على الملائكة والملأ الأعلى، ثم جاء به جبريل بعد ذلك إلى النبي محمد. ولقد خلق هذا الاعتقاد السني الشائع الآن فرصة للجدل بالنسبة للمسيحيين وللعقليين المحدثين، الذي يصرفون انتباههم إلى كلمات خاصة جاءت إلى اللغة العربية من السريانية أو الفارسية أو الاغريقية، ثم ظهرت في القرآن. ويسألون

عن هذه الكلمات: كيف يمكن تعليل ورود كلمات في نص القرآن يبدو منها أثر من لغات أجنبية واقع على اللغة العربية في القرن السابع الميلادي، إذا كانت هذه الكلمات خلقت في الأزلية السحيقة قبل خلق العالم بزمن طويل كما تقول الدعوى. ويبدو أن المدافعين عن الإسلام الذين رأوا دائما في لغة القرآن العربية أحد الأدلة على أصله السماوي ينظرون إلى هذا باعتباره صعوبة لها خطرها. وأن الرأي القائل بأن القرآن قديم في جوهره، وأنه أوحى بجوهره إلى النبي، وترك للنبي أن يعبر عنه بكلماته الخاصة التي قد تبدو فيها آثار عصره فهو رأي غير مسموح به عند أهل السنة. وينبغي أن نلاحظ أيضًا أن تعاليم الأشاعرة تتجنب مسألة شائكة قديمة ولا تجيب عليها، فإذا كان جوهر القرآن هو حكمة الله، وكان مساويا له في القدم، حتى ولو كان فيضا منه، فثمة شيء غير الله هو حكمته - وجد معه في الأزل، ويمكن أن يماثل الأقانيم الثلاثة في العقيدة المسيحية، ويكون غير متمش مع القول بوحدانية الله.

٢ - ويؤدي بنا هذا إلى صفات الله في عمومها. ويميل الأشعرية في مناقشة هذه المسألة إلى جانب السلف ضد الفلاسفة، ويعترفون بوجود اثنين فقط من مقولات أرسطو باعتبارهما حقيقتين موضوعيتين هما: الذات ens، والكيف quality.

أما الثماني الأخريات فهي مجرد اعتبارات نسبيةٍ ذاتية في ذهن الناظر، وليست ذوات حقيقية موضوعية. ولله حقا صفات qualities ليست أقل من عشرين في عددها، ولكن بينها المخالفة ومعناها التفرد، حتى أن صفات الله لابد إما أن تكون بحيث لا يمكن أن تطلق على المخلوقات، وإما أن ينبغي أن يكون لها حين يوصف الله بها معنى مخالف لمعناها العادي. والصفات بهذا الفهم لا يوصف بها الإنسان ولا أي مخلوق آخر، ومن ثم يقصد بكون الله ذا قدرة وعلم أنه قادر على كل شيء، وعليم بكل شيء، بصورة لا يمكن أن يوصف بها الناس. ومعنى هذا من الناحية العملية أنه لا تطلق صفة من هذه على الله إلا إذا جرى إطلاقها في القرآن، فإذا وردت فيه استعملت، ويفهم حينئذ أن المقصود بها غير ما تدل عليه الكلمة في الاستعمال العادي مع الناس. وليس معنى ذلك أن

الاختلاف بين صفات الله وصفات الناس اختلاف في الدرجة، كأن يقصد بها أنه أعلم وأقدر من الإنسان، وإنما تختلف في كنهها كله. ويلاحظ أيضًا أن الله قائم بنفسه، أي مستقل عن كل ما عداه، وهكذا لا يكون علم الله متوقفًا على وجود العلوم وكنهه.

٣ - أما الاختيار، فإن الله يخلق للإنسان قدرة واختيارا، ويخلق الفعل المناسب لهذه القدرة ولهذا الاختيار، فعمل المرء إذًا مكتسب.

والوجود أساس المقولات، وتضاف إليها المحمولات الأخرى predicables وليس شيء من هذه المحمولات بمنفصل ولا قائم بذاته Perse فهي لا توجد إلا في الذات.

والمعتمد أن هذه الصفات توجد في الذات ens، ولكنها ليست قائمة إلا بها، فهي توجد بوجودها وتنعدم بعدمها. والعالم مكون هكذا من جواهر يحمل العقل عليها كيفيات ليست فيها، وإنما هي في العقل فقط، وهو يناقش مذهب أرسطو القائل: إن المادة تقبل الصورة، فيقول إن كل صورة هي أثر ذاتي للعقل، وإذا انفصلت كل الكيفيات عن الجوهر، فلا وجود إذًا للجوهر. فالجوهر إذًا غير دائم، بل هو متغير، وفي هذا مايعارض مذهب أرسطو في قدم المادة.

وإن ما ندركه من مادة يتكون مما لا حصر له من الجواهر الأفراد atoms حيث توجد من العدم، وتتلاشى مرة أخرى، فحين يتحرك جسم ما من وضع إلى آخر، تنعدم الجواهر الأفراد في الوضع الأول، وتوجد مجموعة أخرى من هذه الجواهر، حتى ليمكن أن تصف الحركة بأنها نسق من الفساد والسكون.

وعلة هذه التغيرات هو الله الذي ليس إلا هو الحق الباقي المطلق، وليس ثمة علة ثانوية، لأنه لا توجد قوانين للطبيعة. ويؤثر الله دائمًا تأثيرًا مباشرًا في كل جوهر فرد. فالنار بهذا لا تؤثر الإحراق، وإنما يخلق الله الاحتراق حين تتصل النار بالجسم، والإحراق أثر مباشر له. وفي أفعال العباد كحين يكتب المرء مثلا يمنحه الله إرادة الكتابة، ويخلق الحركة الظاهرة للقلم واليد. ويخلق الكتابة خلقا مباشرا وإن بدا أنها آتية من القلم.

والوجود عين الشيء، وهذا رأي لم يقل به إلا الأشعري وأتباعه على حين يرى الآخرون جميعا أن الوجود حال ضرورية للجوهر، ويقول الأشعري إنه هو الجوهر. والله موجود، ووجوده عين الذات.

وفي هذا المذهب صعوبات أخلاقية ethical، فالظاهر أن لا تكليف إذا لم تكن ثمة صلة بين الفعل وبين المفعول، ويرد الأشعري على هذا بأن ثمة وحدة في إرادة الله بحيث لا ينعزل السبب عن المسبب كما تنعزل الجواهر الأفراد. ولكن كل شيء يتم بحسب ترتيب إلهي وهذا الجواب لا يكاد. على أية حال يعتبر مناسبا.

وهذا المذهب محاولة لعلاج الصعوبات التي أثارتها الفلسفة، ولكن الأشعري يفضل ألا تثار الصعوبات ويؤكد أن أسرار الفلسفة لا ينبغي أن تناقش مع العامة وسترى النتيجة نفسها وقد عرضها الفلاسفة المغاربة المتأخرون، ولكن على أسس مختلفة. فقد نظروا إلى أسرار الفلسفة باعتبارها مشتملة على الحقيقة العليا التي لا ينبغي أن يبتلى بها العامة على عجزهم، ومن ثم لا تناقش هذه الأسرار علنا، لأن الناس ليسوا قادرين على فهمها. ويبدو أنه من المحتمل في نظر الأشعري أن هذه الأسرار غير ذات نفع روحي، لأنها تعرض مسائل ضئيلة الخطر إذا قيست بالحقائق العظمى التي هي الوحي.

ولقد تم بناء مذهب الأشعري كما شرحناه على يد الباقلاني المتوفى عام ٤٠٢هـ، ولكنه لم يصبح عاما حتى نشره الغزالي في الشرق، وابن تومرت في الغرب.

وكان الماتريدي معاصرا للأشعري، ووصل إلى نتائج شديدة الشبه بما وصل إليه الأشعري. ومن بين ما انفرد به الماتريدي:

١ - صفة الخلق التي نسبها إلى الله منذ الأزل، ولكن هذه الصفة تختلف عن المخلوق.

٢ - وأن للعباد قدرًا من الاختيار في الفعل، وهم يثابون ويعاقبون لهذه الأشياء الواقعة في اختيارهم، وإنما تقع الأفعال الصالحة برضى الله، وأما الأفعال السيئة فليست دائما واقعة برضاه.

٢ - إن القدرة على الفعل تناسب الإرادة والفعل. حتى أن المخلوق لا يستطيع أن يقوم بفعل فرض عليه، إذا كان هذا الفعل خارجا عن قدرته.

ويتفق الماتريدى مع الأشعرى فيما رآه من أن العالم وما اشتمل عليه قد خلقه الله من العدم، وهو مكون من جواهر وكيفيات، وتوجد الجواهر بنفسها، إما مركبة كالأجسام، أو غير مركبة كالجواهر التى لا تقبل القسمة. وليس للكيفيات وجود مستقل، ولكنها تتوقف فى وجودها على الأجسام والجواهر. وليس الله جوهرا ولا عرضا ولا جسما ولا مشكلا ولا محصوراً ولا معدوداً ولا مركبًا، وليس له ماهية ولا كيفية، وهو غير محدود بالزمان ولا بالمكان، ليس كمثله شىء، ولا يخرج شىء من نطاق علمه وقدرته. وله صفات منذ الأزل قائمة بذاته، وليست مغايرة لذاته.

وكان على الأشعريين، حينا من الدهر، أن يجابهوا المعارضة الشديدة بل حتى الاضطهاد. ولم يعترف لهم عموما بأنهم من أهل السنة إلا فى منتصف القرن الخامس الهجرى، حين أسس نظام الملك وزير ألب أرسلان مدرسته النظامية فى بغداد، لتكون معهداً لتدريس مذهب الأشاعرة. ومع هذا أثار الحنابلة أحيانًا بعض الاضطرابات، وتظاهروا ضد هؤلاء، الذين اعتبروهم مفكرين أحرارا، ولكنهم أخضعوا بالسلطة. وفى عام ٥١٦ هـ حضر الخليفة نفسه مجالس الأشاعرة. ولم يكن المعتزلة فى ذلك الوقت أكثر من بقايا. أما باعتبارهم علماء فى الإلهيات يمثلون المذهب الرسمى، فقد سقطوا فيما أصابهم من سوء السمعة فى نظر أهل السنة، وكرههم الفلاسفة، لأنهم يتسمون بالخطأ فى طريقة اتباعهم لمذهب أرسطو. وكان أهل العلم فى ذلك الوقت طبقات ثلاثًا، أولاها: أهل السنة الذين اتبعوا تعاليم الأشعرى أو الماتريدى، والثانية: اتباع آراء الفلاسفة، والثالثة: من رفضوا الفلسفة كلها، وحصروا انتباههم فى تقاليد القرآن والفقه، ولا ينبغى أن يستبعدوا من بين أهل العلم، ولو أن دراساتهم قد سلكت سبيلا ضيقة.

وكان مظهر الانتصار النهائى لما قام به الأشاعرة فى الإلهيات هو ما قام به الغزالى المتوفى عام ٥٠٥ هـ. ولد الغزالى فى طوس عام ٤٥٠هـ (= ١٠٥٨م)،

ومات أبوه وهو لا يزال طفلا، فتتلمذ على صديق صوفى، ثم حضر بمدرسة نيسابور. فلما تقدم فى علمه تخلص من تأثير الصوفية، وأصبح أشعريا، ونصب عام ٤٨٤هـ رئيسا للمدرسة النظامية ببغداد، ثم وقع رويداً رويداً فريسة فى براثن القلق الروحى، حتى ترك منصبه عام ٤٨٨هـ. وذهب إلى سوريا حيث قضى سنوات فى الدرس والتعبد. وفى عام ٤٩٩هـ عاد إلى التدريس فى المدرسة النظامية فى نيسابور، حيث أصبح إماما لمذهب الأشاعرة فى صورة معدلة يبدو فيها تأثير قوى للتصوف. ويمكن أن نعتبر تلك الصورة هى التطور النهائى للإلهيات الإسلامية عند أهل السنة.

ولقد رأى الغزالى كما رأى الأشعرى أن النظر الفلسفى لا يمكن أن يكون أساسًا للفكر الدينى، وبهذا عارض الفلاسفة. ولا يمكن الوصول إلى الحقائق الأولية إلا من طريق الوحى، وليست الفلسفة قرينة الوحى ولا مناظرة له، فهى لا تزيد عن كونها استخداما للعقل، وتفكيرا منظما يمكن أن يستخدمه الناس فى الدين، أو أى موضوع آخر - وهى فى أحسن صورها تعمل على أن تعصم الذهن من الخطأ فى الاستنباط والبرهان اللذين يمكن إمدادهما الأساسية فيما يخص الدين أن تأمن طريق الوحى. ويبدو الغزالى فى مقابل هذا ناقلا لما سبقه من تعاليم القشيرى التى أدخلت التصوف فى مذهب أهل السنة فإن الوحى ليستبين حقا من القرآن والحديث، ويكفى أن نقبل ما أوحى به من هذا الطريق. ولكن الحقيقة القصوى فى الوحى لا يمكن أن يبرهن عليها إلا بتجربة الفرد. وهذا غير ممكن بالنسبة للناس إلا من طريق الوجد الذى يصبح المرء بواسطته عارفا بالله، ويتلقى اليقين والعلم بالاتصال المباشر بالله. وتختلف النفس الإنسانية عن بقية ما خلق من الأشياء، فهى بجوهرها روحانية، ومن ثم لا يمكن أن توصف بما لا ينطبق إلا على الماديات. ولقد نفخ الله فى الإنسان من روحه (القرآن ١٥ - ٢٩ - ٣٨ - ٧٢)، ويشبه هذا أن ترسل الشمس أشعتها فتبعث الدفء فى الأشياء التى تقع عليها هذه الأشعة. وأن النفس التى ليس لها أبعاد ولا صورة ولا محل تصرف الجسم بنفس الطريقة التى يصرف الله بها العالم، فالجسم بهذا عالم أصغر، تتمثل فيه أحوال العالم، وليس العنصر الجوهرى فى هذه النفس هو

العقل الذى يتصل بهيكل الجسم، وإنما هو الإرادة، كما يعرف الله بادئ ذى بدء بأنه إرادة تسبب الخلق، لا بأنه فكر أو عقل. وهكذا لا يمكن اعتبار الله روحا يحيا بها العالم على نحو ما يقول أصحاب وحدة الوجود، ولكنه إرادة خارج العالم الذى أراده.

وهدف الإلهيات السنية أن تصون نقاء العقيدة من البدع الإلحادية «فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله». (المنقذ من الضلال ص٥٩ - مكتبة الأنجلو) وكان أرسطو نفسه كافرا يستخدم أدلة لا ينبغى له استخدامها، ولكننا بالرغم من أخطائه نجد تعاليمه بالصورة التى شرحها بها الفارابى وابن سينا أقرب مذهب فكرى إلى الإسلام (المرجع نفسه)، ولا ينبغى أن يقرأ الناس الفلسفة لما فيها من صعوبات لا يمكن تجنبها، وأخطاء خطيرة تصادفها عند أرسطو وشراحه العرب.

وثمة عوالم ثلاثة، أو جهات فى الوجود:

١ - عالم الملك، وهو ما يظهر فيه الوجود بالنسبة للحواس، أى العالم الذى يعرف بطريق الإدراك، وهذا لا يتوقف عن التغير.

٢ - عالم الملكوت، وهو الأزلى الأبدى الذى لا يتغير، أى عالم الحقائق التى تنشأ بإرادة الله، والتى يعتبر عالم الملك انعكاسا لها.

٣ - عالم الجبروت، أو المرحلة المتوسطة التى تنتسب فى جوهرها إلى عالم الحقائق، ولكنها تبدو فى متناول الإدراك. وتقع النفس الإنسانية فى المرحلة المتوسطة التى تنتمى إلى الحقائق، ولو أنها تظهر فى مجال الإدراك الذى لا تنتمى هى إليه، ثم تعود إلى الحقائق. والقلم واللوح وهلم جرا مما ذكر فى القرآن ليست مجازات، بل هى حقائق من عالم الحقائق، ومن ثم تختلف عما نراه فى عالم المدركات. وهذه العوالم الثلاثة لا تنفصل فى زمان ولا فى مكان، فهى أقرب إلى أن تكون طرقا مختلفة للوجود.

وإن نظريات علم الفلك فيما يتصل بحركات الأجرام السماوية لمقبولة، وقد تمسك الغزالى من بينها بنظرية بطليموس، ولكنه رأى أنها جميعا لا تتناول إلا أدنى الدرجات، أى عالم الحس. والله من وراء الطبيعة كلها، وهو من عالم الحقائق، وهذا الملأ الأعلى لا يمكن أن يصل إليه العقل أو الذهن الذى يجب أن يعتمد فى عمله على الأدلة المأخوذة من الإدراك الحسى. ولابد للإنسان فى إرادة الوصول إلى عالم الحقائق أن يرتفع بقدرة روحية «يبصر بها الغيب، وما سيكون فى المستقبل، وأمور أخرى العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز» (المنقذ من الضلال ص ٩٦ - مكتبة الأنجلو). ومعنى الإلهام الكشف عن الحقائق للأنبياء والأولياء، ولا يمكن أن تعرف هذه الحقائق إلا بطريق هذا الكشف أو التجربة الشخصية فى الوجد حيث ترتفع النفس إلى عالم الحقائق. وليس فى القرآن المنزل حقائق دينية فقط، بل إن أفكار الخير والشر كلها أوحى بها كذلك، ولا يمكن الوصول إليها بمجرد استخدام العقل ويظهر أن المقصود بهذا الرأى هو إبطال دعوى المعتزلة أن الاختلافات الخلقية يمكن أن تدرك بالعقل. ولقد وصل الفلاسفة كذلك إلى حقائق عن طريق الكشف، وأن الطب والفلك فى أساسهما يقومان على مثل هذا الكشف (المرجع نفسه).

وهكذا يعترف الغزالى على خلاف ابن رشد بالحدس الذى يسمو على العقل، والذى يوصل إليه بحالة من حالات الوجد حيث تسمو النفس فوق عالم الظل والانعكاس إلى عالم الحقائق. وهذا تصوف خالص، وهكذا يدخل الغزالى عنصرا صوفيا فى مذهب أهل السنة وهو فى الوقت نفسه يفرض على التصوف صورة علمية، ويقر الاصطلاحات الأفلاطونية. ويلخص ماكدونالد عمل الغزالى فى أقسام أربعة منها أنه:

١ - أنشأ تصوفا سنيا.

٢ - أشاع استخدام الفلسفة، للإلهيات.

٣ ـ أعاد إلى الناس خوف الله بعد أن بدأ عنصر الخوف يختفى، ولو عند المثقفين على الأقل. ومنذ ذلك الوقت أصبح الاصطلاح «كلام» يطلق فى العادة على الفلسفة المهيأة بصورة يستخدمها معها علماء الإلهيات.

والأعمال الرئيسية التى خلفها الغزالى هى إحياء علوم الدين الذى قام بترجمته H.Bauer، ومعيار العلم، وهو كتاب فى المنطق، ويعرفه المتأخرون على أية حال باعترافاته، وهى سيرة كتبها لنفسه شرح فيها حياته وتطوره الروحى، ويمكن دون إخلال أن نضع هذه الاعترافات إلى جانب اعترافات القديس أوغسطين.

ويتم بالغزالى تطور الإلهيات عند أهل السنة. ولم تعد تبدو فيها بعد ذلك الوقت أية أصالة، بل أصبحت تنم فى معظمها عن علامات الاضمحلال. وبين حين وآخر تجد نهضات صوفية. حقا إن التصوف هو الصورة الوحيدة فى الإسلام التى ظلت بمعزل عن الرجعية المتزمتة ولقد حافظت طبقات الصوفية فى اليمن على مذهب الغزالى، ولكن الصوفية غالبا ما فضلت مسالك أقل اتصالا بأهل السنة، وتجد أحيانا حركات رجعية ضد الحركات الصوفية، مثال ذلك الوهابية التى عارضت تعاليم الغزالى حين كانت معترفا بها فى مكة باعتبارها تعاليم أهل السنة، وتبعهم فى ذلك السنوسى.

وكتب السيد مرتضى الزبيدى التهامى المتوفى عام ١٢٠٥هـ (١٧٨٨م) شرحا لإحياء علوم الدين للغزالى، فبعث بذلك دراسة هذا العالم من علماء الإلهيات، ومنذ ذلك الوقت لم يعدم المجتمع الإسلامى دارسين يحيون تعاليم الغزالى، ويرى الكثيرون أن هذه المدرسة تشتمل على خير ما يتوقع للإسلام الحديث

الهوامش

(١) المقصود باعترافات الغزالى هنا وفى كل مكان كتابه «المنقذ من الضلال».

الفصل التاسع

فلسفة المغرب

بدأ الحكم الإسلامي في شمال إفريقيا غربي وادى النيل في ظروف تختلف تماما عما كان في مصر وسوريا. فقد وجد العرب هذه الأرض يحتلها البربر أو الليبيون، وهم العنصر الذي كان يعتبر خطرا دائما على مصر منذ أيام الفراعنة الأولين، كما كان يعتبر مشكلة بالنسبة إلى الفينيقيين والإغريق والرومان والقوط الذين احتلوا ساحل البحر المتوسط. ظل هؤلاء البربر آلاف السنين في نفس المرحلة الحضارية التي خرجوا بها من أواخر العصر الحجري، فكانوا صحراويين قساة، كالعرب في جاهليتهم. ولم تكن لغتهم سامية، وإن بدت فيها مظاهر ملحوظة تتبئ عن قرابة بينها وبين السامية. ومع أن الشركة في اللغات تختلف في القالب اختلافا تاما عن القرابة العنصرية، فمن المحتمل في هذه الحالة أن يوجد توازن بين الناحيتين، ويمكن إيضاح هذا خير إيضاح بافتراض أن العنصرين العربي والبربري قد تفرعا من جنس واحد في العصر الحجري المتأخر، وأن هذا الجنس قد انتشر في وقت ما على طول شاطئ البحر المتوسط، وامتد منه إلى بلاد العرب، ولكن سببا ما - ربما كان ظهور الحضارة الأولى في وادي النيل - قد قطع الجناح الغربي من البقية، فكون هذا الجزء المقطوع لنفسه خصائص توصف بأنها سامية. ولم تترك الجاليات الإغريقية ولا الفينيقية ولا الرومانية ولا القوطية أي أثر دائم في السكان البربر ولا في لغتهم، ولا في ثقافتهم. وفي أيام الفتح العربي كانت البلاد من الناحية النظرية تحت حكم الإمبراطورية البيزنطية، وكان على العرب الغزاة أن يجابهوا مقاومة الجيش

الإغريقى، ولكن هذه المقاومة لم تكن عقبة جدية أمامهم، وهكذا وجد العرب أنفسهم بعد قليل وجها لوجه مع قبائل البربر.

وكان الغزو الإسلامى لشمال إفريقيا تاليا مباشرة لغزو مصر، ولكن الخلافات الداخلية فى المجتمع الإسلامى حالت دون الغزو المطرد. ولسنا نستطيع اعتبار العرب قد بدأوا غزوهم المطرد، واستقرارهم بالبلاد، إلا فى الغزوة الثانية عام ٤٥هـ (٦٦٥م). وظل الحكم العربى بعد ذلك قرونا عدة وهو مزعزع للغاية، لحدوث الثورات دائما، ثم تأسيس دول بربرية كثيرة دام بعضها زمنا طويلا، وكان من نتيجة ذلك أن نشأ إحساس بالاختلاف الشعبى بين البربر والعرب، ولكن كان إلى جانب ذلك ثارات قبلية. وكان من هدف السياسية العربية أن تضرب القبيلة القوية بالقبيلة الأخرى. وانتشر العرب بالتدريج على طول شمال إفريقيا، وتوغلوا إلى حافة الصحراء، وكانت قبائلهم تحتل الأراضى المنخفضة على حين استقر السكان القدماء فى الأقاليم الجبلية. وفى خلال غزوة عام ٥٤هـ أسست مدينة القيروان على مسافة ما جنوبى تونس، وكان اختيار موقعها اختيارا سيئا، ولا يدل عليها الآن إلا بعض الخرائب، وقرية صغيرة، بعد أن كانت قرونا عديدة عاصمة «إفريقية»، وهو الاسم الذى أطلق على ما يلى مصر إلى الغرب، وفيه الدول الحديثة: طرابلس وتونس وشرقى الجزائر حتى الخط الذى يمر بمدينة بجاية Bougie. ويلى ذلك غربا بلاد المغرب، وكانت تقسم إلى قسمين: أحدهما المغرب الأوسط، ويلى حدود إفريقية فيشمل معظم الجزائر والثلث الشرقى من مراكش، ثم المغرب الأقصى وينبسط بعد ذلك إلى ساحل الأطلنطى. ولقد عاش العرب والبربر جنبًا إلى جنب فى هذه الأقاليم، ولكن فى قبائل متميز بعضها من بعض، وكان الاتصال بين الجانبين يختلف باختلاف المكان والزمان، واحتفظ كل منهما فى الغالب بلغته، فامتازت اللهجات العربية المختلفة بما فيها من غريب، وبما دخل فى نطقها من مؤثرات بربرية. ولكن هناك بعض القبائل البربرية التى اتخذت لغة والعرب لغة لها، وبعض القبائل العربية، أو المختلطة، التى اختارت اللغة البربرية.

وانتشر الدين الإسلامى انتشارا سريعًا بين البربر، ولكنه تطور تطورًا خاصًا لاتزال فيه أفكار دينية مما قبل الإسلام، فتقديس الأولياء، والتوسل إلى أضرحتهم مسخ للإسلام يظهر فى صورة مخالفة للمعتقدات فى آسيا كالحلول والتناسخ. وتقديس الأولياء هذا جعل فى المغرب صورة متطرفة، ولو أن بعض القبائل هنا وهناك ترفضها رفضًا باتًا كبنى مسارة وايدا فى جنوب مراكش. ويزور الناس أضرحة الأولياء، ويقيمون عندهم الولائم (وعدة أو طعام)، وتقام طقوس التقديس (وهى منتشرة غالبا) للأولياء الأحياء، المعروفين باسم «المرابطين»، وهذه الكلمة تعنى فى معناها الحرفى كل من يرابط على الحدود للدفاع فى أربطة تعود الجنود أن يتعبدوا فيها.

ويعرف كل من هؤلاء الأولياء كذلك باسم «سيدى» أو «مولاى»، وهى فى لغة البربر الطوارق «أنسلم» أو إسلامى، وغالبًا ما يكون ثمة أشخاص غير عقلاء يسمح لهم بكل نوع من اللذة، وبمخالفة القواعد الخلقية العادية، حتى أن الذين يحيون منهم فى أيامنا هذه تنسب إليهم قوى إعجازية، لا من حيث إبراء المرضى فحسب، بل من حيث إعفائهم من حدود المكان والتغلب على قوانين الجاذبية (انظر ترومبليه . أولياء الإسلام ـ باريس ١٨٨١). وفى كثير من الحالات يكون للولى الواحد ضريحان أو أكثر، ويعتقد أنه مدفون فى كل منهما، والحجة على ذلك أنه ما دام قد استطاع فى حياته أن يكون فى مكانين أو أكثر فى نفس الوقت، فجسده كذلك يمكن أن يكون فى مدافن متعددة بعد الموت. وليس كل ذلك من التطورات الطبيعية فى الإسلام، وإنما يعتبر موضع سخط بالنسبة إليه. أما مدى رقة القشرة الإسلامية التى تغطى كتلة من الروحانية البدائية prim-itive animism، فيمكن أن يرى فى مقال الدكتور وستر مارك الذى عنوانه «الاعتقاد فى الأرواح فى مراكش»، وهذه أولى ثمرات المدرسة الجديدة التى أنشئت فى آبو فى فنلندا (Humaniora I, J. Aba, Finland, 1960) ويمكن أن يرى كذلك من كتاب الدكتور مونتيه الذى عنوانه «تقديس الأولياء المسلمين فى شمال إفريقيا» والذى نشر فى جنيف عام ١٩٠٥.

ولقد كان ثمة مهرب دائم للفرق المغلوبة على أمرها فى الإسلام بين ظهرانى قبائل البربر التى كانت فى نزاع أبدى مع الحاميات العربية. وهكذا وقفت كل فرقة إلحادية وكل أسرة ملكية مهزومة وقفتها الأخيرة بينهم، لدرجة أن هذه البقاع تظهر فيها حتى وقتنا هذا بقايا لحركات لولا وجودها فيها لنسيت تمامًا. ومرجع هذا بلا شك إلى نغمة الكراهية الدائمة للحكام العرب، وكل من ثار على الخليفة كسب تأييدهم بسبب هذه الثورة.

وكان غزو إسبانيا فى نهاية القرن الهجرى الأول (بداية القرن الثامن الميلادى) مشروعًا مشتركا بين العرب والبربر، وكانت الأغلبية فى الجيش الفاتح من البربر، كما كان معظم القواد منهم، ولهذا السبب يرد كثيرًا ذكر المنافسة القديمة فى الأندلس بين العرب والبربر فى القرون التالية القليلة. وكان الأندلس فى البداية يعتبر إقليما تابعًا لشمال إفريقيا، وكان حكمها يجرى من إفريقية.

وفى عام ١٣٨هـ، بعد سقوط الدولة الأموية فى آسيا، جاء عبد الرحمن الداخل، وهو عضو هارب من الأسرة الساقطة، فعبر البحر إلى إسبانيا بعد أن فشل فى محاولة إقامة دولة أموية فى إفريقيا، وأنشأ فى إسبانيا دولة جديدة مستقلة عاصمتها قرطبة. وفى عام ٣١٧هـ اتخذ أحد أحفاده لنفسه لقب أمير المؤمنين بصفة رسمية وكانت الدولة الأموية فى إسبانيا إلى حد كبير بعثا للمميزات العامة لحكم الأمويين فى سوريا، فقد كانوا متسامحين، واستخدموا الموظفين المسيحيين واليهود دون قيد، وشجعوا الفنون الأدبية القديمة لا سيما الشعر، واستخدموا فلكيين وبنائين من الإغريق. ولكن بالرغم من الاهتمام بالعناصر المادية للثقافة لا يوجد دليل فى حكمهم على اهتمامهم بعلم الإغريق أو فلسفتهم. ومع أن هذه الدولة كانت رجعية بأحد المعانى لم تنعزل بأية حال، بل نجد اتصالا كبيرا بين إسبانيا والمشرق، وكانت فريضة الحج دائما عاملاً قويًا من عوامل خلق حياة مشتركة فى الإسلام، وثمة كثير من القرائن الدالة على أن المسلمين الإسبان كانوا يتطلعون إلى المشرق دائما فى تلمس الهدى الدينى. وقد قبلوا الحديث والفقه وتطور التشريع فى صورتها المشرقية. وكان كل من المسلمين واليهود يرحلون إلى العراق فى طلب العلم وبهذا أبقوا على الصلة بينهم وبين

الحياة الثقافية المتقدمة فى آسيا. ولكن الإسلام فى إسبانيا لم يكن يحس أى عطف على الأفكار الفلسفية الشائعة فى المشرق، ولا شك فى أنه لم يكن يرضى عن التطورات الشاسعة التى كانت تحدث تحت حكم العباسيين فى القرن الثالث، فقد كان له ميل إلى السلفية المتزمتة، والمحافظة الشديدة، وانحصرت غايات همه فى الفقه وتفسير القرآن ودراسة الحديث.

ويتمثل هذا الطابع الرجعى فى الإسلام فى إسبانيا تمثلا تامًا فى ابن حزم المتوفى عام ٤٥٦هـ، وهو أول عالم أنتجته الأندلس فى الإلهيات. ولقد أصبح ابن حزم من أتباع مدرسة داود الظاهرى المتوفى عام ٢٧٠هـ. وهى مدرسة لم يسمح لها أن تقف على قدم المساواة مع المذاهب الأربعة، وقد انقرضت الآن، لزم ابن حزم هذه المدرسة بعد أن رفض المذاهب الأربعة المعروفة فى الشريعة واطرح حتى مذهب ابن حنبل المتشدد باعتباره لم يتشدد إلى الدرجة المطلوبة. ويؤخذ القرآن والحديث فى تعاليم هذه المدرسة بأكثر معانيها تحفظا وحرفية، ومن الممنوع فيها أن يجرى أى نوع من الاستنباط عن طريق قياس التمثيل: «وواضح أن علينا هنا أن نعالج رجلا ومدرسة فى منتهى الصعوبة، وكذلك وحدة العالم الإسلامى وقد قال معظم الناس بطريق غير مباشر: إن من غير المشروع أن ينصب ظاهرى قاضيًا لنفس السبب الذى يستبعد من أجله الرجل من بين المحلفين إذا كانت القرائن ضده، ولو أنهم استعملوا لغة حديثة لجعلوا سبب ذلك أنه ميئوس منه لشذوذه» (مكدونالد: الإلهيات الإسلامية ص١١٠) كان هذا هو المذهب الذى جاء به ابن حزم إلى إسبانيا، وقد توقع له أن يحظى بعطف المزاج المتزمت فى دينه والذى يوجد بلاشك فى خلق سكان شبه جزيرة أيبيريا. أما النقطة الجديدة فهى أن ابن حزم طبق قواعد التشريع وطرقه على الإلهيات نفسها، فهو كداود يرفض مبدأ التقليد، أى اتباع الشيخ بمعنى قبول مايقول به معلم معروف. وبما أن هذا المذهب قد قوض كل المذاهب الموجودة، وتطلب من كل إنسان أن يقرأ القرآن والحديث بنفسه، لم يقبله الفقهاء الذين كانوا فى إسبانيا وفى الأماكن الأخرى، اتباعا للمذاهب المعتمدة كمذهب أبى حنيفة والمذاهب السنية الأخرى، ولم يتبعه عدد من الناس إلا بعد قرن كامل. وقبل ابن حزم فى

الإلهيات رأى الأشعرى فى المخالفة، أى اختلاف الله عن المخلوقات، حتى أن الصفات الإنسانية لا تنطبق عليه بنفس المعنى الذى تطلق به على الناس، ولكنه خطا بذلك خطوة إلى الأمام، فعارض الأشاعرة الذين كانوا برغم اعترافهم بالمخالفة يجادلون فى صفات الله كما لو كانت تصف ذات الله، على حين تعمل المخالفة نفسها على تجريد هذه الصفات من أى معنى معروف لنا. وما دام القرآن يستخدم تسعة وتسعين من أسماء الله الحسنى فلنا مشروعية استخدامها، ولكننا لا نعلم ما تشير إليه، ولا نستطيع أن نستنتج أى شىء منها. ونستخدم نفس هذه الطريقة فى تناول العبارات التى يفهم منها التشبيه، والتى تصف فى القرآن فلنا أن نستخدم هذه العبارات، ولكن لا علم لدينا بما ترمى إليه، إلا ما نعلم من أنها لا تعنى مايقصد عند استخدامها فى الدلالة على الإنسان. وينبنى التمييز الوحيد بين الخير والشر فى الأخلاق على إرادة الله، ولا علم لنا بهذا التمييز إلا ما يأتينا بطريق الوحى فإذا حرم الله السرقة فهى خطأ، لأن الله حرمها وكفى، وليس ثمة معيار إلا رضا الله أو سخطه الذى لا يتعلق إلا بمشيئته.

وعلى الرغم من أن هذه الآراء قد تطلبت قرنا كاملا لتكتسب أى عدد من الأتباع، لم يكن ابن حزم خامل الذكر فى خلال حياته، فقد اشتهر بجدله العنيف السليط، ومعارضته للأشاعرة والمعتزلة، ومن الغريب أنه يعامل الآخرين معاملة أرق، لأنهم خلوا من صفات الله.

لقد عاش ابن حزم فى الوقت الذى كان فيه الأمويون يضمحلون فى قرطبة. وقدسقطت دولتهم فى عام ٤٢٢هـ، وسرعان ما انقسمت الأندلس إلى عدد من الدويلات المستقلة، وتلا ذلك عهد من الفوضى تعرضت البلاد فى أثنائه تعرضا متزايداً للهجمات المسيحية، حتى نصح المعتمد أمير أشبيلية إخوانه فى الدين أن يناشدوا المرابطين فى مراكش أن يعينوهم مخافة أن تمحى الإمارات الإسلامية تماما فى وجه الغزو المسيحى، وقد فعل إخوانه الأمراء ذلك مع كثير من الغيظ.

و «المرابطون» وهو الاسم الذى يطلق كثيراً على أولياء مراكش نتيجة للحركة الدينية التى قادها يحيى بن إبراهيم الجدالى، وجدالة فرع من القبيلة البربرية

العظيمة لمتونة، وأفرادها بيض الوجوه يمكن أن يروا حتى الآن فى الجزائر، ويظهر أنهم أقرب الأقرباء إلى الجنس الليبىLebu كما تمثله الرسوم القديمة ذهب يحيى عام ٤٢٨هـ (١٠٣٦م) إلى مكة لأداء فريضة الحج، فدهش وسر سرورا عظيما لمظاهر الثقافة والازدهار التى رآها فى البلاد التى مر بها، فوجدها تفوق كل شىء مرت به تجاربه حتى ذلك الوقت.. وتوقف فى القيروان أثناء عودته، وصار يستمع فى حلقة أبى عمران فعجب الشيخ لحذق تلميذه وانتباهه وذهل حين علم أنه جاء من قبيلة متوحشة بربرية من المغرب الأقصى وحين طلب يحيى إلى شيخه أن يبعث معه أحد علماء القيروان ليعلم أفراد قبيلته لم يظهر واحد منهم رغبته فى المخاطرة بالذهاب إلى قوم كانوا يعتبرون قساة متوحشين حتى قبل هذا العرض عبدالله بن جاسم وبدأ يحيى بمعونة صاحبه حركة دينية بين بربرالمغرب بقوة السلاح، ويبدو أنه اتبع فى عمله نفس الطريقة التى اتبعها النبى ﷺ، ففرض إصلاحاته على القبائل المجاورة، ووضع أساس مملكة متحدة وقد أتم خلفه يوسف بن تاشفين هذا العمل، حتى قامت فى النهاية دولة قوية انتشرت فيما بين البحر المتوسط والسنغال وقد نشأت دول بربرية كثيرة فى أوقات متفرقة، ولكنها كانت تضمحل بعد جيلين.

وكان يوسف بن تاشفين هو البطل الذى طلب منه مسلمو إسبانيا المعونة مع كثير من السخط فى جهات كثيرة ولكن بدا أنهم اضطروا إلى الاختيار بين المسيحيين وبين البربر، وكان البربر على الأقل إخوانهم فى الدين، بل إخوانا فى الجنس لأغلبية المسلمين الأسبان وجاء يوسف معيناً لهم، ولكنهم حين طلبوا معونته مرة أخرى بقى فى الأندلس، ووطد بها سلطته، وهكذا أصبحت إسبانيا إقليما تحت حكم المرابطين المراكشيين وخلف يوسف على الذى نجح فى صد هجمات المسيحيين، ووضع الخطط ذات يوم ليقذف بهم خارج إسبانيا تماما.

ولقد أحدث الحكم المرابطى الذى ظل خمسة وثلاثين عاما كثيرا من التغييرات، وخضع كذلك لكثير من التغييرات فكان الحكام رجالا أشداء ذوى أخلاق خشنة، واتجاه فكرى تعصبى، ويجب أن نذكر أن العرب فى القيروان كانوا مترددون منذ قليل فى الدخول إلى أرضهم لما بلغهم عنهم وصاروا إلى الإسبانية

موضوعا محصورا فى طائفة من العلماء ذوى اهتمام بالكتب الإغريقية، ولكنها انتشرت حتى وصلت إلى المساجد. ولم يمكن بعد ذلك أن تطرح جانبا باعتبارها ضلالا إلحاديا، ولقد توغلت فى أثناء انتشارها فى المدارس اليهودية كذلك. ولكن سعيدا لم يكن له تلاميذ مباشرون، ولم يكن لكل من جاءوا بعده فى المدارس اليهودية فى العراق أى اهتمام بطرقه، ومع ذلك قدر لعمله بسبب ما يظهر فيه من جد أن تكون له نتائج ذات أهمية قصوى بعد قرن من الزمان، وعلى الرغم من المسافة ومصاعب الانتقال نجد اتصالا وثيقًا كثيرًا بين كل اليهود من طائفة سفردى Sefendi، وهم الذين اتخذوا اللغة العربية لغة كلام لهم، وعاشوا تحت ظل الحكم الإسلامى، أما اليهود من طائفة أشكنازى Ashkenazi فى شمال أوروبا ووسطها . وهم الذين عاشوا فى الأراضى المسيحية ولم يستخدموا اللغة العربية . فقد كانوا بلا شك منعزلين عن الآخرين بواسطة حاجز لغوى، وظهرت بين الطائفتين لوجودهما فى بيئات مختلفة اختلافات ملحوظة فى استعمال اللغة العبرية فى طقوس العبادات وفى معتقداتهم القومية واحاجيهم، ومن ثم لابد إن نلاحظ أن كنيس اليهود فى إسبانيا لابد أنه كان على اتصال وثيق بكنيس اليهود فى العراق، ولكن لم يكن من المحتمل أن يكون ثمة اتصال بينه وبين كنيس آخر فى وادى الراين.

ومع أن المستوطنين الأولين من اليهود فى إسبانيا وبروفانس قد تمتعوا بحرية عظيمة فرض مجمع الفيرا Elvira عليهم القيود فى عام ٣٠٢ - ٤٠١م، فكان عليهم أن يقاسوا قسوة عظيمة فى حكم أواخر القوط الغربيين، وحسن مجئ الإسلام من موقفهم، لأن اليهود لعبوا دورًا رئيسيًا فى مساعدة الغزاة، بل وربما كان لهم دور فى دعوتهم إلى دخول البلاد . وقد قاموا فى الغالب بدور الحاميات التى تحتل المدن التى يفتحها المسلمون، كما كانوا وسيلة من وسائل جمع المعلومات عن تحركات العدو، ويحتمل أنهم كانوا يراسلون المسلمين من قبل، وبهذا شاركوا أنصار «وتيزة» فى مسئولية دعوة الغزوة. وظل ازدهارهم محققا تحت ظل الأمويين، وازداد عما كان، وغالبًا ما نجد اليهود يحتلون مراكز عالية فى البلاط والإدارة، ويبدو أن هذه الظروف المواتية قد سادت حتى فى أيام

الموحدين، لأنه لا يلوح أن المرابطين على تعصبهم قد اتخذوا أية إجراءات ضد المسيحيين أو اليهود.

ومن ذوى الخطر فى يهود العصر الأموى حسداى بن شبروط المتوفى عام ٣٦٠ أو ٣٨٠هـ وهو طبيب عبد الرحمن الذى أرسل الهدايا إلى سورا وفومباديثا[١]، وراسل دوزا . وهو ابن سعيد الفيومى بالنسبة لليهود المغاربة أن يعرضوا المسائل الصعبة فى الشريعة على علماء مدارس العراق من اليهود، كما كان جيرانهم المسلمون يرجعون إلى المشرق للاهتداء بآراء علمائه فى الفقه والإلهيات. ولكن حسداى انتهز فرصة وجود موسى بن أينوخ فى قرطبة بالمصادفة، فأنشأ مدرسة وطنية للدراسات الربانية، وجعل موسى عميدًا لها، ولقيت هذه الخطوة عطف الأمير الأموى، ثم ظهر فيما بعد أن هذه المدرسة أكبر خطر مما توقع لها منشئها، فلم تكن مجرد مدرسة إقليمية تسترجع عمل المدارس المشرقية، ولكنها حولت نشاط اليهود العلمى إلى إسبانيا، وكان الإسلام فى آسيا فى ذلك الوقت قد بدأ يحس قوة القيود التى فرضتها عليه رد الفعل السنى، على حين كانت إسبانيا من ناحية أخرى تشهد بداية العصر الذهبى، وكان الحكم الثانى الأموى يعمل قبل ذلك بقليل على تشجيع الدراسات الإسلامية فى المغرب، ويبعث برسله لشراء الكتب فى القاهرة ودمشق وبغداد والإسكندرية، وقد تمكن مسلم بن محمد الأندلسى فى عصر محمود الغزنوى الرجمى(٣٨٨ - ٤٢١) من أن يأتى بتعاليم إخوان الصفا إلى إسبانيا الإسلامية. ولا نستطيع القول بأن اليهود قد سبقوا مسلمى إسبانيا فى دراستهم للفلسفة، ولكن من الواضح أن اليهود كانوا على صلة بالفجر الأول للعلوم الحديثة فى إسبانيا، وهكذا كان يوم جديد قد بدأ يشرق فى إسبانيا حين آذنت شمس المشرق بالمغيب.

وكان أول أمام للفلسفة الإسبانية هو اليهودى أبو أيوب سليمان بن يحيى بن جبرول المتوفى عام ٤٥٠هـ (١٠٥٨م)، ويعرف عموما باسم ابن جبرول، ومن هنا يأتى الاسم اللاتينى Avoncebrol عند الكتاب المدرسيين. وهو يعرف أساسا بأنه مؤلف لكتاب عنوانه ينبوع الحياة Magor Chayim، وهو عنوان ينبغى على

المزمور ٣٦ . ١٠، الذى كان أحد الأعمال التى ترجمت إلى اللاتينية فى مدرسة طليطلة، ومن ثم كان معروفا للكتاب المدرسيين باسم Fons Vitae (بومر: ينبوع الحياة لابن جبرول . مونستر ١٨٩٥) وهذا المؤلف هو الذى جلب الأفلاطونية الحديثة إلى المغرب. يقول ابن جبرول: إن الله وحده هو الحقيقة الخالصة، وهو وحده الجوهر بالفعل، ليس له صفات، ولكن فيه إرادة وعلما لا باعتبارهما صفتين له، ولكن بحسبانهما وجهين لفهمه. ومنشأ الخلق انطباع الصورة على المادة الكلية التى وجدت قبل الخلق. و« الجواهر المفارقة» بمعنى الأفكار المجردة من الأشياء التى توجد فيها (وازن بين هذا وبين أرسطو فى كتابه «فى النفس» (م٣) ف (٧ . ٨): «وحين يفكر العقل فى الصور الرياضية يفكر فيها باعتبارها مفارقة، ولو لم تكن كذلك»). لا توجد مفارقة فى الحقيقة، فليس التجريد إلا عملية عقلية حتى أن المدرك الكلى يوجد كفكرة لا حقيقة. ولكن بين الكائن الروحى الخالص الذى هو الله وبين المادى الفج الذى نلحظه فى الأجسام الموجودة فى العالم توجد صور متوسطة للوجود، كالملائكة والأرواح وهلم جرا، حيث لا تنطبع الصورة على مادة.

وألف ابن جبرول إلى جانب ينبوع الحياة كتابين فى الأخلاق أحدهما هو «تقويم سلوك النفس»، وهو يرى الإنسان فيه عالما أصغر على الطريقة اليهودية الباطنية Kabalistic، والثانى رحلة إلى الباطن Mibchar-Hap- Peninim، وهو مجموعة مواعظ خلقية مأخوذة من فلاسفة الإغريقية والعربية، وقد نشر أولها فى ليونيفيل عام ١٨٠٤م، والثانى فى هامبورج عام ١٨٤٤.

وفى بداية القرن السادس الهجرى ظهر أبوبكر بن باجة، وهو معاصر للغزالى وأصغر منه سنا، (توفى عام ٥٣٣هـ - ١١٣٢م)، وهو أول الفلاسفة المسلمين فى إسبانيا. وفى ذلك الوقت، وبعد مضى ثلاثة أرباع قرن على موت ابن سينا، كادت الفلسفة العربية تختفى فى آسيا، وكانت تعتبر إلحادا خطرا. حقيقة أن درجة عظيمة من التسامح كانت موجودة فى مصر، ولو أنها أقل مما كانت فى العصر الذهبى للفاطميين، ولكن مصر كان ينظر إليها بعين الشك باعتبارها دارًا للإلحاد وأنواع الشعوذة التى لا تمت بسبب إلى الفلسفة. وهكذا تصبح إسبانيا

ملاذا للفلسفة الإسلامية، كما أصبحت فعلا مهدا لأفكار العقلية اليهودية. أما ابن باجة - ويعرف عند المدرسيين اللاتينيين باسم Avempace - فقد وجد فى إسبانيا فى عهد المرابطين الحرية والتسامح اللذين لم يعودا يوجدان فى آسيا وكان عمله استمرارا لعمل الفارابى لا لعمل ابن سينا. كما يجب أن نلاحظ، وهو يتطور بشرح الأفلاطونية المحدثة لمذهب أرسطو تطورا متزنا محافظا. وكتب شروحا لطبيعيات أرسطو، وللكون والفساد، والآثار العلوية Meteora، وألف كتبا فى الرياضيات، وفى النفس، وكتابا سماه «تدبير المتوحد» انتفع به ابن رشد والكاتب اليهودى موسى النربونى فى القرن الرابع عشر الميلادى وهو ما يميز فى الكتاب الأخير بين النشاط الحيوانى الذى يكون العمل فيه بدافع الانفعال والشهوات وهلم جرا، وبين النشاط الإنسانى الذى يتم بدافع من التجريد العقلى. ويستنتج من هذا التمييز قاعدة للحياة والتصرف، ويقتبس منه الكتاب اللاتينيون بصفة أساسية فيما يتصل بمذهب الجواهر المفارقة، فقد رأى ابن باجة إننا إذا درسنا العلوم النظرية العقلية فسنستطيع بواسطة الصور التى نعرفها من هذه الأفكار أن نحصل على معرفة الجواهر المفارقة (٢١٢).

(St Thomas Ag. Gentiles . 3, 41). أما هذه المسألة المتصلة بمعرفة الجواهر وهى مفارقة، أى مجردة عن الأجسام المحسوسة التى توجد فيها مجتمعة (على أن هذه الجواهر المفارقة كانت تعتبر من بين الأشياء الروحانية) فقد كانت شهيرة فى الفلسفة المدرسية فى القرون الوسطى، وقد ورثتها الفلسفة المدرسية من فلاسفة العرب.

وجاءت عنها مسألة أخرى هى ما إذا كان النظر فى مثل هذه الأفكار المجردة يؤدى بنا إلى معرفة بالحقائق أفضل مما تمنحنا إياها ملاحظتنا للأجسام المحسوسة، وأن ألبرت الأكبر وتوما الأكوينى كليهما ليربطان ابن باجة ربطا خاصا بهذه المسألة، وبمذهب العقل المستفاد الذى أشرنا إليه من قبل فى كلامنا عن ابن سينا (٩). وهذا يكمل نظرية الجواهر المفارقة بافتراض أن الصور العقلية تفيض على نفوسنا فيضا من عقل فعال خارجى، كما تهبط الصور الجوهرية على المادة الجسمية. ويظهر على القديس توما الأكوينى أنه كان على معرفة مباشرة بتناول

ابن باجة لهذه الموضوعات، ولكن ذلك لا يظهر على البرت، ويصف ابن باجة ككل الفلاسفة العرب الآخرين الاتصال أو اتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعال الذى منه فاض باعتبار هذا الاتصال هو البهجة العظمى والغاية للحياة الإنسانية. وتستيقظ الحياة فى العقل الكامن فى الإنسان بواسطة أثر العقل الفعال على هذا العقل، ولكن الحياة الأبدية تتكون من اتصال كامل بين العقل والعقل الفعال، والأثر الصوفى أضعف عند ابن باجة، منه عند الفارابى: فوسائل الوصول إلى هذا الاتصال ليست هى الوجد ولكنها هى تخليص النفس دائمًا من الماديات التى تعرف الحياة العقلية الخالصة وما يأتى عنها من اتصال. ويقودنا هذا إلى تعاليم الزهد باعتبارها النظام الذى يؤدى إلى التقدم الروحى. وأن حياة الزهد والاعتكاف لهى المثل الأعلى الذى يوصى به ابن باجة. وليست حياة الزهد والرهبانية هذه حياة دينية على أية حال، وبهذا تقدم ابن باجة كثيرًا على الفارابى. فهو على علم تام بأن الفلسفة الخالصة لا يمكن أن تتفق مع تعاليم الوحى، وهذا رأى يقوم الآن عليه التفريق بين الفلاسفة وبين علماء السنة فى الإسلام، كالغزالى ومدرسته، وهو ينظر إلى تعاليم الوحى باعتبارها عرضًا غير كامل للحقائق التى يمكن أن توجد بصورة أكمل وأدق فى تعاليم أرسطو، ولا يعترف إلا بالقرآن والإسلام كنظام معرفة للعامة الذين لا رغبة لهم فى فهم الفلسفة ولا قدرة لهم عليها. ومن الغريب حقا أن ابن باجة عاش فى أمان من هجمات علماء الدين المعادين له تحت حماية أمراء المرابطين.

وبعد موت ابن باجة بسنوات قلائل سقطت دولة المرابطين، وخلفتها دولة الموحدين، وكانت بربرية كدولة المرابطين، ومثلهم كذلك من حيث إنها بدأت دينيا.

وترتبط نشأة دولة الموحدين بابن تومرت المتوفى عام ٥٢٤ هـ (١١٢٩م)، وكان مراكشيًا ومزجًا غريبًا بين المتعصب والعالم. وقد ادعى أنه من نسل على، ومن ثم زعم أنه المهدى المعصوم، ومن هنا جاء بأفكار الشيعة إلى مراكش. وكان هو الذى جاء إلى المغرب بتعاليم الغزالى فى نفس الوقت، ولو أنه أعلن فى الوقت نفسه أيضًا أنه من أتباع ابن حزم. ولقد ترحل فى آسيا، وهناك عرف دون شك شيئًا عن تعاليم الغزالى وآرائه. ولما لقى معاملة سيئة فى مكة تحول إلى مصر حيث

اشتهر، وكان موضع سخط، لنقده المتزمت لعادات الناس. وارتحل من الإسكندرية على سفينة متجهة إلى المغرب، فشغل نفسه بإصلاح أخلاق بحارتها، وأرغمهم على ملاحظة الأوقات الصحيحة للصلاة والواجبات الدينية الأخرى.

وظهر فى المهدية عام ٥٠٥ هـ، واتخذ مقرًا له فى مسجدٍ على جانب الطريق. وتعود أن يجلس فى نافذة المسجد ويراقب المارة، فحين يرى أيهم يحمل قنينة نبيذ أو آلة موسيقية يهاجمه ويستولى على ما معه فيحطمه. وهابه العامة، واعتبروه وليًا، ولكن كثيرًا من أثرياء القوم احتجوا لدى الأمير يحيى على أعماله. فسمع الأمير شكواهم وراقب ابن تومرت. فعرف أثر عمله هذا على عامة الناس. وبما للأمير من مكر نموذجى عامل هذا المصلح بكل تبجيل ممكن، ونصحه . أو على الأصح أمره . أن يشرف بوجوده مدينة أخرى بالسرعة التى تناسبه. فتحول إلى بجاية، وهناك غضب الناس لتصرفاته فطردوه، فاستقر فى ملالة، حيث لقى غلاما يقال له عبد المؤمن الكومى (توفى عام ٥٥٨ هـ) وهو ابن صانع فخار، فجعله تلميذًا، وأعلنه خليفة له. وكانت دولة المرابطين فى ذلك الوقت قد انحدرت عن مستواها الأصلى فى المحافظة على الدين، وامتازت بالثروة والرفاهية التى جاءتهم من غزو إسبانيا، كما أن الأبهة والتباهى اللذين اتسمت بهما الأسرة المالكة فى مراكش قد جعلاها موضع نقد، ودخل فقير إلى الميدان العام فى يوم جمعة، حيث وضع عرش لجلوس الأمير، فافسح الفقير طريقا لنفسه بين الحراس الذين وقفوا حول العرش، وجلس بجرأة على العرش، ورفض أن يغادره، وكان ذلك الفقير هو المهدى بن تومرت. وما كان أكثر ما ينظر إلى الفقراء، وهو أولهم باحترام مبعثه الاعتقاد فى الخرافات، من ثم لم يخاطر أحد من أفراد الحرس الواقفين من حوله بأن يزيحه بالقوة، وأخيرًا ظهر الأمير نفسه . فحين عرف من احتل مكانه الرسمى، لم يحاول التدخل فى رغبة الفقير الرهيب، ولكن نصيحة خاصة توجهت إلى ابن تومرت أن من الخير له أن يغادر المدينة مدة من الزمن. فذهب المهدى إلى أفاس، وعاد بعد قليل إلى مراكش، وذات يوم وجد أخت الأمير فى الطريق، وكانت قد اتبعت عادة أجنبية مخجلة، هى ركوب الخيل علانية بدون حجاب، فاستوقفها المهدى، وصب عليها سيلا من

الشتائم لتجاهلها العادات العرفية، ثم تملكه الغضب، فجذبها من على السرج. ويبدو على أية حال أنه توقع شرا لتهوره، فهرب من ثم إلى تينمل، حيث رفع علم الثورة علناً ضد الدولة الفاسدة المارقة. ولم تنجح هذه الثورة لأول وهلة، ولكن بعد موت المهدى وقعت القيادة لتلميذه عبد المؤمن الذى أخذ أوران وتلمسان وفاس وسلة وسبتة. وفى عام ٥٤٢ هـ أصبح سيد مراكش، واستولى فى الوقت المناسب على دولة المرابطين، وتعرف الدولة الجديدة التى أنشأها عبد المؤمن باسم دولة الموحدين، وهو لقب يحوله مؤرخو الإسبان إلى Almohades ويبقى حكمهم إلى عام ٦٦٧ هـ (١٢٦٨م).

عرف ابن تومرت بأنه من تلاميذ الغزالى، وجاء بتعاليمه السنية إلى المغرب، أما فى الفقه فقد اتبع المدرسة الرجعية التى أنشأها داود الظاهرى وابن حزم كالمرابطين الذين سبقوه، وأما بالنسبة للعامة، فكان يمثل بطل القومية البربرية وقد ترجم القرآن إلى اللغة البربرية، وجعل الأذان للصلاة بالبربرية بدل العربية.

وجاء حكم الموحدين بعصر من التعصب والاضطهاد الدينى، ونجد اليهود فى ظل هذه الدولة يغادرون البلاد بأعداد كبيرة، ويهاجرون إلى إفريقية او بروفانس، كما هرب الكثير من المسيحيين لينضموا إلى الجيوش القشتالية فى الشمال، ويميل محدثو المؤرخين إلى نعت الحكام المسيحيين المتأخرين بالقسوة على رعاياهم المسلمين، وغالبا ما يتحدثون عن هؤلاء الرعايا باعتبارهم مسالمين مشفقين، عاشوا تحت الحكم الأموى والمرابطى، ولكن آخر تجربة إسبانيا للمسلمين كانت على يد الموحدين القساة المتعصبين المضطهدين الذين لم يكونوا كمن سبقهم، ومن الغريب أن الإسلام فى إسبانيا قد دخل عصره الذهبى فى التطور الفلسفى تحت ظل هؤلاء الحكام الذين لا يعرفون التسامح. وليس ذلك فقط، بل إن الفلاسفة قد لقوا حظوة عظيمة لدى بلاط الموحدين. ونجد الموقف منذ أوائل هذا العصر قد استقر على أن الفلاسفة أحرار حرية مطلقة فى عملهم وتعاليمهم على شريطة ألا تنتشر تعاليمهم فى الخارج بين الناس، ونظر إلى الفلسفة باعتبارها حقًا باطنًا مقصورًا على الخاصة. ويكاد يكون من المؤكد أن هذا الموقف قد هيأه الفلاسفة أنفسهم، ووضع بعض المؤلفين الأسيويين حظوظه

العامة من قبل، وحدد حدوده الأشعرى والغزالى والموحدون الذين يجب أن نذكر أنهم كانوا من أتباع الغزالى. ولكن فى الوقت الذى كان فيه الفلاسفة يستمتعون بهذه الحرية فى الفكر. وهى تختلف كثيرًا عن القيود التى تفرضها الدولة التركية السنية فى آسيا. ويدافعون عن هذا النظام فى كتاباتهم، كان الحكام يفرضون رسميًا على السكان أكثر النظم الفقهية رجعية، بل إنه كان من الرجعية بدرجة لم تجعله مقبولا أبدًا عند السلاطين الأسيويين.

وأول إمام عظيم من أئمة الفكر الفلسفى فى إسبانيا الموحدية هو ابن طفيل المتوفى عام ٥٨١ (١١٨٥م). وكانت تعاليمه فى عمومها مطابقة لتعاليم ابن باجة. ولكن العنصر الصوفى أوضح عنده، فهو يعترف بالوجد باعتباره وسيلة للوصول إلى أرقى مراتب المعرفة، والاتصال بالله. وهذه المعرفة فى تعاليم ابن طفيل تختلف كثيرًا عن المعرفة التى يرمى إليها الصوفية، فهى فلسفة صوفية أكثر منها إلهيات صوفية. وتكشف المشاهدة عن العقل الفعال، وسلسلة العلل التى تصل ما بين الإنسان وبين بدايتها.

ونجد ابن طفيل فى آرائه التى تتصل بمباعدة الفلسفة من العامة يعرض الأصول نفسها التى يقول بها ابن باجة. وهى التى اعترف بها فيما بعد موقفًا رسميًا للموحدين. ويدافع عنها فى قصة سماها «حى بن يقظان»، وهى القصة التى عرف بها أكثر ما عرف. وفى هذه القصة صورة لجزيرتين: يسكن إحداهما متوحد يقضى يومه فى التأمل، فيتسامى بعقله حتى يفهم الحقائق الأزلية التى فى العقل الفعال، أما الجزيرة الأخرى فيسكنها قوم من العامة يشتغلون بالأمور اليومية فى الحياة، ويؤدون شعائر الدين بالطريقة المعلومة لهم. وهم بهذا راضون سعداء، ولكنهم لا يصلون إلى السعادة التامة الكاملة التى يحس بها المتوحد فى الجزيرة الأخرى، ويبدأ المتوحد بمرور الزمن يحس من أجلهم بالاشفاق، لأنه يعرف الجزيرة المجاورة وسكانها تمام المعرفة، ذلك بأنهم محرومون من السعادة التامة التى يستمتع بها. ويذهب إليهم فى رغبة مخلصة لطلب الخير لهم، ويعلمهم الحقيقة كما وجدها، ولم يكن فى الغالب مفهومًا لديهم، فكانت النتيجة الوحيدة التى وصل إليها هى الارتباك والشك والجدل بين

هؤلاء الذين أراد أن ينفعهم، فلم يستطيعوا السير في الحياة العقلية التي يحياها هو. ويعود في النهاية إلى جزيرته وقد اقتنع بأنه كان من الخطأ أن يتدخل في مجرى الدين المتعارف لدى العامة.

أما ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) المعروف عند الغربيين باسم Averroes، فكان أعظم الفلاسفة العرب وآخرهم تقريبًا. كان ابن رشد أحد أبناء قرطبة، وصديقًا وتابعا لابن طفيل الذي قدمه إلى أبي يعقوب في عام ٥١٨ هـ. وكان أكثر صراحة من ابن طفيل على أية حال، فكتب مؤلفات عديدة كانت مثار نقاش، وجهها ضد الغزالي وأتباعه. وكان ابن رشد ينتمي إلى أسرة أفرادها من الفقهاء، وعمل ابن رشد قاضيًا في مدن إسبانية مختلفة. ودرس الطب ككثير من فلاسفة العرب، وفي عام ٥٧٨ هـ عين طبيب بلاط أبي يعقوب، وكان في ذلك الوقت قد ختم حياته كمؤلف. واتهم في عهد أبي يوسف المنصور الموحدي بالإلحاد، وعوقب في قرطبة. ويجب أن نذكر أن الموحدين كالمرابطين كانوا في الحقيقة حكامًا مراكشيين، فكانت إسبانيا بالنسبة إليهم إقليما أجنبيا. ولقد اتهم ابن رشد حين كان الأمير في إسبانيا، بل في قرطبة، يعد العدة ليهاجم المسيحيين. ويحتمل أن ذلك كان مسألة سياسية في الأساس، لأن الأمير أراد وهو يقدم على حرب دينية أن يبرهن على شدة تمسكه بدينه من طريق الاتهام العلني لرجل كان صريحًا جدًا في إعلان نظرياته العقلية. وحين عاد الأمير إلى مراكش، سارع باسترداد أمره بالنفي، وظهر ابن رشد بعد ذلك في البلاط المراكشي، حيث مات عام ٥٩٥ هـ.

ولم يكن لابن رشد أثر عظيم بين المسلمين، وإنما كان معظم المعجبين به من اليهود. وقد تفرقوا في بروفانس وصقلية نتيجة للاضطهاد الموحدي، ويبدو أنهم كانوا أداة لنقل تعاليمه إلى المسيحية اللاتينية.

ويعرف كتابه الرئيسي في الطب باسم الكليات، وقد تحول هذا الاسم في اللغة اللاتينية إلى COLLIGET، وأصبح الكتاب شهيرًا كمتن يستخدم في جامعات القرون الوسطى، وكانت تتبع النظام العربي في الطب. وكتب كذلك متنًا في الفقه عن الميراث لا يزال موجودًا في صورة مخطوطة، كما كتب كذلك في الفلك والنحو. وهو يرى أن مهمة الفلسفة أن تبرهن على حقائق الدين وتؤيدها،

لأن القرآن يعرض ما يأمر الله به الناس من البحث عن الحق. ولا يخوف من حرية العقل إلا تعصب الجاهلين، بأن من تنقص معرفتهم ينظرون إلى حقائق الفلسفة كما لو كانت منافية للدين. ولقد كتب في هذا الموضوع مؤلفين في الإلهيات: أحدهما «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، والثاني «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، وقد نشرهما م. ج. مولر. ثم هو لا يقبل المعتقدات الشائعة، ولكنه يعتبرها موضوعة لحكمة تعليم الأخلاق، ونشر التقوى بين عامة الناس. والفيلسوف الحق في نظره هو الذي لا يرضى بكلمة واحدة تقال ضد الدين الذي هو ضروري لصالح البشر. وهو ينظر الى أرسطو باعتباره أسمى صورة من صور الإلهام الإلهي للإنسان ولا يتفق الدين معه اتفاقًا كاملاً، ولكن الدين بصورته المعروفة للعامة لا يكشف كشفًا جزئيًا عن الحقائق الإلهية، ويهيئها لتناسب الحاجات العملية للجمهور. وفي الدين معنى حرفي يمكن لكل العوام أن يصلوا إليه، وتأويله هو الكشف عن الحقائق الخفية وراء الظاهرة، ومن غير المناسب أن يباح هذا التأويل للعامة. ثم هو يعارض موقف ابن باجة الذي يميل إلى التأمل في العزلة، ويتجنب نقاش مسائل الفلسفة. فابن رشد يسمح بهذا النقاش، ويرغب فيه ما دام محصورًا في دائرة الخاصة الذين يستطيعون فهم معناه، ولا يشاع بين العوام الذين يقعون بعد قليل في خطر تقويض إيمانهم البسيط. وهو يتفق مع ابن باجة ضد ابن طفيل على أية حال في رفض فكرة الوجد، فقد يكون ثمة وجد، ولكنه من الندرة بحيث لا يتطلب نظرة جدية.

وثمة طبقات مختلفة من الناس يمكن بصفة عامة أن تنقسم إلى مجموعات ثلاث. وأعلى هذه الطبقات من ينبني اعتقادهم الديني على البرهان، وهو نتيجة النظر والأقيسة المنطقية اليقينية، وإلى هذه الطائفة يتجه الفيلسوف بآرائه. وأدنى هذه الطبقات من ينبني اعتقادهم على تصديق العلم، وعلى الدعاوى التي لا يمكن الوصول فيها بالمناقشة إلى نتيجة، ولا تعتبر هذه الدعاوى نتيجة لاستعمال الفكر المجرد، ومن العبث أن تضع البرهان أو الفكر أو الجدل أمام هذا النوع من الناس، لأن ذلك لا يدفعهن إلا إلى الشك والمصاعب، ومن هذه

الطبقة وتلك من لم يصلوا إلى استعمال الفكر المجرد، وهو يبدو فى نظر ابن رشد مجرد حدس Intuiton ولكنهم قادرون على المجادلة والمناظرة التى يذودون بواسطتها عن عقيدتهم، ويبرهنون عليها. ولا ينبغى أن يوضع البرهان بمعناه الأخص أمام هؤلاء، ولكن من الصواب أن يدخل المرء فى نقاش معهم، ويعينهم على الارتفاع فوق مستوى من يبنى اعتقادهم على تصديق المعلم.

وعارض ابن رشد أكثر ما عارض تعاليم المتكلمين، أو علماء التوحيد، من أهل السنة، الذين كان ينظر إليهم نظرته إلى من يهدم المبادئ الخالصة التى تقوم عليها فلسفة أرسطو. وكان يعتبر الغزالى شر هؤلاء المتكلمين، لأنه كان فى نظره «مرتدًا» عن الفلسفة. وأشهر أثر له «تهافت التهافت» الذى كتبه ليدحض به كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة».

ولكن ابن رشد اشتهر فى الأجيال اللاحقة أكبر شهرة عند اليهود وعند المدرسيين اللاتينيين باعتباره شارحًا لكتب أرسطو، حيث كان آخر شارح عظيم لها. ومن الغريب أن ابن رشد لم يفهم أهمية قراءة كتب أرسطو فى نسخها الأصلية، لأنه لم يكن على معرفة باللغة الإغريقية، وليس ثمة ما يدل على أنه كان يعتبر دراسة النص الإغريقى عونًا لطالب الفلسفة على الفهم الأكمل. أما طريقة شرحه فهى الطريقة التى لقيت الاحترام على مر الزمن، والتى أخذت عن الشراح السريان، حيث ترد جملة من النص، ويتبعها شرحها.

ويرد ابن رشد دراسة أرسطو للنفس كما شرحها الفارابى وابن سينا، ويجعل تلك مادة أساسية عنده، ولكنه يدخل عليها بعض التعديلات المهمة. فللإنسان عقل هيولانى، وعقل بالفعل، ويعمل العقل بالفعل بواسطة أثر العقل الفعال، ومن ثم يصبح عقلاً مستفادًا. والعقول الفردية كثيرة. ولكن العقل الفعال واحد. ولو أنه يوجد عند كل فرد. فهو كالشمس التى هى واحدة، ولكنها تتعدد بمقدار ما تضيئه من الكواكب. هذه هى صورة آراء أرسطو كما نقلها ابن سينا: العقل الفعال واحد، ولكنه موجود بالفيض عند كل فرد، حتى أن القوة المحركة لدى كل فرد هى جزء من العقل الفعال الكلى. ولكن ابن رشد يختلف عن أسلافه فى النظر إلى العقل الهيولانى الذى هو مقر القوى الكامنة الممكنة التى يؤثر فيها

العقل الفعال. ويعتبر هذا العقل الهيولانى الذى كان فى كل المذاهب الفلسفية السابقة جزئيًا خالصًا، متأثرًا بما يقع عليه من فيض العقل الفعال. ولكن ابن رشد ينظر إلى العقل الهيولانى أيضًا باعتباره جزءًا من نفس كلية. ولا يعتبره جزئيًا إلا من حيث إنه يحل جسمًا فرديًا حلولاً موقوتًا، حتى أن القوى المنفعلة هى جزء من قوة كلية مصدرها الطبيعة كلها. هذا هو مذهب نفس الطبيعة الكلية Panpsychism، الذى استهوى كثيرين من المدرسيين فى العصور الوسطى، ولايزال له أتباع فى يومنا هذا. ومن هنا يقول جيمس فى كتابه (مبادئ علم النفس ص ٣٤٦): «وأنا أعترف أننى فى اللحظة التى أفكر فيها تفكيرًا ميتافيزيقيا، وأحاول أن أعرف «الأكثر» More يخطر لى خاطر من نوع ما أن أفترض «نفس كلية» مفكرة عندنا جميعًا، هو أكثر قبولا من افتراض مجموعة من النفوس الجزئية، بالرغم مما يصادفه من المصاعب». وينظر ابن رشد إلى الإسكندر الأفروديسى باعتباره مخطئًا فى افتراض أن العقل الهيولانى هو مجرد استعداد، إذ أنه فى الإنسان، ولكنه ينتمى إلى شىء خارج عنه، وهو غير حادث، ولكنه قابل للفساد، ومن ثم يشبه العقل الفعال فى بعض نواحيه. وهذا الرأى هو النقيض الحقيقى لما يوصف فى العادة بأنه مادية لموهبى النظرة إلى العقل كما لو كان مجرد نوع من النشاط الناتج عن أثر الوظائف العصبية، فنشاط المخ والأعصاب فى نظر ابن رشد يرجع إلى وجود قوة خارجية. وهو يرى كما يرى أرسطو - بحسب شرح الإسكندر الأفروديسى على الأقل - أن القوة العليا للتفكير لا ترجع فقط إلى الأثر الآتى من العقل الفعال الخارجى الواحد. ولكن العقل الهيولانى الذى يؤثر فيه هذا العقل الفعال هو نفسه جزء من نفس كلية عليا. هى المنبع الوحيد لكل الحياة، والمأوى الذى تعود إليه النفس حيث تنتهى هذه التجربة الانتقالية، التى نسميها الحياة.

ولا يمنح علماء المسلمين آراء ابن رشد كبير انتباه ولا نقد. ولكن المدرسيين المسيحيين قد جاءوا بحجتين رئيسيتين ضد هذه النظرية: إحداهما نفسية، والثانية دينية إلهية. فأما الاعتراض النفسى، فهو أن هذه النظرية تهدم الفردية هدمًا كاملاً. فلو أن الحياة الشعورية لكل فرد لا تعتبر أكثر من جزء من الحياة

الشعورية للنفس الكلية، فلن يكون ثمة ذات حقيقية للفرد ولكن لا توجد حقيقة أوضح في الشعور من حقيقة فردية الذات EGO. ولا يمس هذا إمكان اشتقاق النفس الجزئية من النفس الكلية، باعتبار الأخيرة منبعا للأولى، كما لا يلغي رجوع النفس الجزئية إلى النفس الكلية، فقد اعترض عليه بأن هذا مخالف لما تجربه من أن الذاتEGO فردية تماماً في هذه الحياة. وأما الاعتراض الديني فقد كان مبناه أن ابن رشد أنكر بقاء النفس، ومن ثم كان معارضا للعقيدة المسيحية. ويتناول هذا الاعتراض تناولا خاصا فكرة عودة النفس الجزئية إلى النفس الكلية، وقد اعترض بأن مثل هذا الانقطاع للحياة الفردية الخاصة يعني انقطاع وجود النفس.

وأن أرسطو ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل ـ ليحدد مدى أضيق للقوة الفكرية العليا، إذ يحصر نشاطها في إدراك الأفكار المجردة: «أما الأشياء التي نسميها مجردة، فإن العقل يفكر فيها كما يفكر في فطوسة الأنف إذا فكر فيها بجهد عقلي باعتبارها فطوسة لا بصورة مفارقة ولكن باعتبارها جوفاء، دون التفكير في اللحم الذي يقوم به التجويف. وهكذا حين يفكر العقل في الصور الرياضية يفكر فيها مفارقة، بالرغم من أنها لا تفارق(أرسطو «في النفس» ٣، ٧، ٨). وهؤلاء الذين اتبعوا الإسكندر الأفروديسي والأفلاطونيين المحدثين فهموا هذا المجرد فهماً ضيقاً. وأصبحت هذه التجريدات عند الشراح العرب كائنات غير مادية، حيث تجردت من الجسمية، أو كانت غير جسمية، أو أرواحًا: «إن ما يقال عنه في هذه الكتب من التراجم العربية جواهر مفارقة، وتنعتها نحن بأنها علوية هي التي يطلق عليها اسم العقول» (القديس توما الأكويني: المشكلات ـ مناقشة حول النفس ـ ف١٦). فهل يستطيع الإنسان أن يعرف هذه الجواهر المفارقة بقواه الطبيعية؟ يقول ابن رشد إنه يستطيع، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان عمل الطبيعة عبثا، لأن المفهوم لا يوجد إلا إذا وجد الفهم الذي يفهمه. ولكن أرسطو قد أظهر (السياسة ١، ٨، ١٢) أن الطبيعة لا تعبث، فإذا وجد مفهوم، فلابد أن يوجد الفهم الذي يستطيع إدراكه. ويقول الشارح (أي ابن رشد) إن الجواهر المجردة إذا لم يمكنا أن نفهمها فإن الطبيعة قد فعلت العبث، لأنها أوجدت

بالطبع ما هو مفهوم في نفسه لا ليفهمه الفاهم، ومن هنا يمكن لنا أن نفهم الجواهر غير المادية (توما الأكويني: الموجز ١، ٨٨)

وحين يتصل العقل الفعال بالكائن النسبي لابد له أن يخضع للنسبية، ومن ثم لا يكون مؤثرا في الكل، فهو يعمل في الصورة المحسوسة ما تعمله الصورة في المادة، ومع هذا لا يكون العقل الفعال أبداً عرضة للفساد كما يفسد الذي يتأثر به.

هذه بصورة عامة هي النقط التي يبدو منها أكبر اختلاف بين ابن رشد وبين أسلافه، والتي أثارت النقاش فيما بعد بين المدرسيين اللاتينيين.

وينتهي بابن رشد ذلك النسق الشهير من المشائين العرب. ولقد جاء من بعدهم عدد قليل من المشائين في إسبانيا، ولكن هؤلاء انتهوا باضمحلال دولة الموحدين. ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء العلماء محيي الدين بن عربي المتوفى عام ٦٣٨ هـ وعبد الحق بن سبعين المتوفى عام ٦٦٧ هـ. وكان أول هذين صوفيا أولا وقبل كل شيء، وتبدو في تعاليمه دلائل القول بوحدة الوجود. أما عبد الحق بن سبعين، وهو آخر علماء الموحدين، فقد كان كذلك صوفيًا، ولكنه كان في الوقت نفسه تلميذاً دقيقًا لأرسطو. وليس في الإسلام في العصر الحديث أية دراسة لأرسطو، إلا في المنطق فقط، حيث ظل أرسطو دائمًا مبرزًا.

الهوامش

(١) بلدتان كانتا تعتبران من مراكز الدراسة اليهودية فى العراق، وكان العرب يسمون الثانية منها «فم البداة»؛ لأنها تقع على رافد من روافد الفرات اسمه البداة.

(٢) الإشارة إلى العقل المستفاد كانت عند الكلام عن الفارابى لابن سينا (انظر ما سبق).

الفصل العاشر

النقلة اليهودية

لقد رأينا من قبل أن اليهود قد لعبوا دورًا مهمًا فى جلب المعرفة بالبحث الفلسفى من آسيا إلى إسبانيا. وأن ابن جبرول يحتل مكانًا فى حركة النقل التى خلقت صلة بين الإسلام فى إسبانيا وبين هذه الدراسات. ولم يكن فى هذا نهاية مشاركة اليهود فى البحث الفلسفى، ولكن كتابهم اللاحقين لا يعتبرون جزءًا من السلسلة العادية للطلاب الأرسطوطاليسيين الذين تركوا أثرًا فى العالم الإسلامى. وإنما كانوا متحصرين فى الدوائر اليهودية. ومع هذا لهم أهمية أوسع من أن تكون طائفية مجردة، لأن تلاميذ ابن رشد من اليهود هم الذين رفعوه إلى مستوى من الأهمية أعظم مما كان له فى العالم الإسلامى فى أى وقت. ولقد نشأت بين اليهود حقًا مدرسة رشدية أصبحت فيما بعد وسيلة رئيسية لتقديم نظريات ابن رشد إلى المدرسة اللاتينية. وأن نقل الفلسفة من العربية إلى البيئات اللاتينية كما سنرى بعد قليل ليقع فى مرحلتين: نقلت المادة العربية فى أولاهما نقلاً مباشرًا، وكانت الكتب المستعملة هى ذات الأهمية القصوى فى الإسلام، أما فى المرحلة المتأخرة، فإن اليهود كانوا هم الوسطاء، ومن ثم كان اختيار المتون والمؤلفين متأثرًا إلى حد كبير بمدرسة يهودية معاصرة.

ويعرض ابن جبرول الفلسفة الأرسطوطاليسية بعد أن عرفت فى المحيط اليهودى، كما بدا من سعيد الفيومى فى العراق ودخول المجادلات المعتزلية بين اليهود. وفى الحق أن كل التجارب العقلية فى المجتمع الإسلامى قد ترددت بين اليهود. وقد تلا المعتزلة والفلاسفة فى الإسلام المتكلمون الذين بدوا بصورتهم النهائية بظهور الغزالى، وكان للغزالى شبيهه فى اليهودية كذلك.

إن مؤسس المدرسة اليهودية التقليدية هو اليهودى الإسبانى يهوذا هال ليفى أو هلاوى المتوفى عام ٥٤٠ هـ (١١٤٥م). وقد عاش خلال حكم المرابطين ومن تبعهم من الموحدين. وتعرف تعاليمه من كتاب له عنوانه السفر الخزرى [٩] Sefer hakuzari وهو مكون من خمس مقالات يفترض أنها محاورات جرت بين ملك الخزر وبين زائر يهودى فى بلاطه. وتناقش هذه المحادثات موضوعات متنوعة ذات صبغة فلسفية وسياسية، وهى تحض على دراسة الفلسفة، ولكنها تشير إلى أن السلوك الحسن لا يوصل إليه من طريق الفلسفة التى تشغل نفسها بالبحث العلمى، ولا صلة بين هذا البحث وبين واجبات الحياة العملية. وإن خير وسيلة لاكتساب السلوك الصحيح هى الدين، وهو مأثور الحكمة السارية التى أوحى بها إلى أهل الأزمان الغابرة، بل يمكن حتى فى الأمور النظرية أن نجد الهدى اليقينى فى المأثور الدينى أكثر مما نجده فى أفكار الفلاسفة. لقد خلق الله الأشياء جميعًا من العدم، وكل محاولة لتعليل وجود الشر والنقص فى العالم بواسطة القول بقدم المادة، أو بواسطة عمل قوانين الطبيعة، مقضى عليها بالفشل، لأن هذه القوانين نفسها لابد من إرجاعها إلى الله. وأن الصعوبة الناشئة عن الخلط بين الشر والخير فى الخلق لواضحة، وأن حلها لغير معروف، ولكن ينبغى الاعتقاد بأن الخلق كان من عمل الله، بالرغم من الصعوبات الماثلة.

أما بالنسبة لذات الله وصفاته، فإن التفريق الذى حاول سعيد الفيومى أن يفرق به بين الصفات الجوهرية وغير الجوهرية لا يمكن الدفاع عنه. فالصفات الواردة فى العهد القديم يمكن أن يوصف الله بها، لأنها جاءت من طريق الوحى، وهذا هو بالضبط ما قال به الأشعرى والغزالى. وهذه الصفات إما أن تدل على فاعلية أو نسبية أو سلبية. فأما ما دل منها على فاعلية أو نسبية فإنه يطلق على الله بطريق المجاز، لأننا لا نعلم معناه الحقيقى.

والمقالة الخامسة موجهة توجيهًا خاصًا ضد الفلاسفة، لأنهم يعلمون من الآراء ما يهدم الوحى. فهو يعترض أولا على نظرية الفيوضات، لأن عملية الخلق قد حدثت من الله مباشرة، دون واسطة. فلو كان ثمة فيوضات، فلماذا توقفت

عند فلك القمر؟ وفى هذا إشارة إلى الوصف الذى قدمه كتّاب العرب، الذين حاولوا تعليل الفيض المتعاقب من العلة الأولى إلى الأفلاك المختلفة. ثم هو يعترض أيضًا على محاولات المتكلمين أن يوفقوا بين الفلسفة والدين، فهم بهذا يقوضون حقائق الوحى. وبهذا يقف موقفا أكثر رجعية من الغزالى، وكان لابد من هذا، لأن الفكر اليهودى لم يكن قد تأثر بالفلسفة كما كانت الحال بالنسبة للمسلمين. ثم هو يعترض كذلك على وصف النفس بأنها عقل، ويبدو أن علة ذلك أن الاستعمال الشائع قد حصر «النشاط العقلى» إلى أقصى حد فى الأنظار الفلسفية. واحتج بوجه خاص على ما يفهم من ذلك من أن نفوس الفلاسفة فقط هى التى تتحد فى النهاية مع العقل الفعال. ونفس الإنسان جوهر روحانى لا يفنى، وهى لا تصل إلى البقاء بالنشاط العقلى، ولكن بقاءها ضرورى بطبعها. ثم هو يعترف على أية حال بأن النفس المنفعلة فى الإنسان متأثرة بالعقل الفعال الذى يبدو أنه يعتبره حكمة الله مشخصة. ومن ثم حدد هلاوى الشريعة اليهودية على وجه العموم لتكون مضادة لتعاليم الفلاسفة، وهو يقر سلطان النظر الفلسفى، ولكنه هو نفسه محافظ بلاشك. وأن الله لهو الخالق بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة، ولا يمكن قبول أى تعريف فلسفى للخلق يفسره تفسيرًا مخالفًا للعقيدة التقليدية. ولكن لا يبدو أن هلاوى كان له أثر كبير خارج اليهودية، ويظهر من كتابه المدى الذى وصل إليه الفكر اليهودى فى القرن السادس الهجرى فى مخالفة الآراء الفلسفية السائدة، ولو أنه لم يكن يجهلها.

وامتاز اليهود فى إسبانيا فى مهنة الطب، فرددوا ونموا بحوث العلماء العرب الذين كانوا فى البداية من تلاميذ النساطرة واليهود، وأشهر هؤلاء اليهود والإسبان الذين أصبحوا قادة الدراسات الطبية ابن زهر المتوفى عام ٥٩٥هـ (١١٩٩م)، ويعرف لدى علماء الغرب باسم Avenzoar . ولد فى إشبيلية فى أسرة من الأطباء. ولم تأخذ الفلسفة اليهودية مكان القيادة حتى ظهر أبو عمران موسى بن ميمون بن عبدالله المتوفى عام ٦٠١هـ (١٢٠٤م)، وهو معاصر وتابع لابن رشد، بل هو الذى بذل أكبر جهد فى إنشاء مدرسة رشدية، فنقل عمل ابن رشد إلى المسيحية اللاتينية وكان ابن ميمون ابنًا لأحد تلاميذ هلاوى، ويقال إنه

كان تلميذاً لأحد تلاميذ ابن باجة. ولقد هاجرت أسرته إلى إفريقية، لتتجنب اضطهاد الموحدين، واستقرت مدة في فاس، ثم تحولت إلى مصر. وسمع ابن ميمون، أو Maimonides، كما يسميه الأوروبيون عادة، عن ابن رشد أول سماعه عنه وهو بالقاهرة.

وأشهر كتبه دلالة الحائرين الذي وضع بالعربية كما وضعت كتبه الأخرى جميعًا وترجم هذا الكتاب إلى العبرية فيما حول أيام وفاته على يد صموئيل بن طبون، وجعل عنوانه Moreh Nodukin. ونشرت النسخة العربية التي طبعها منك Munk في باريس في أجزاء ثلاثة فيما بين ١٨٥٦ و ١٨٦٦م. وفي عام ١٨٨٤ نشرت ترجمة إنجليزية لها بلندن وضعها فريندلاندر. ويلي ذلك في الأهمية مؤلف له اسمه مثقلة في التوحيد. وقد وضعت ترجمة له إلى العربية في القرن الرابع عشر الميلادي. أما كتبه الأخرى فمعظمها في الطب، وتشتمل على كتب «في السموم وترياقها»، و «البواسير»، و«الربو» وشرح على بقراط.

ويردد ابن ميمون في تعاليمه جوهر ما جاء به الفارابي وابن سينا موضوعًا في صورة يهودية. فالله هو العقل، وهو المدرك (بكسر الراء) والمدرك (بفتح الراء)، بل هو العلة الأولى، والمنبع الدائم وهو في جوهره واحد بالضرورة. ولا يمكن استعمال الصفات بصورة تدل على التعدد، ولا ينبغي الاعتراف إلا بما يدل على فاعلية من هذه الصفات، مع عدم الاعتراف بما يدل على نسبية بين الله ومخلوقاته. وهو كابن رشد في مخاصمته للمتكلمين الذين يعتبرهم انتهازيين في تفكيرهم الفلسفي، وتنقصهم المبادئ الثابتة، وإلى جانب هذا لا نجد طريقتهم التي تعتمد على الحل الوسط تواجه قانون السببية مواجهة عادلة. على أنه لا يمكن الرضا برأي أرسطو في قدم المادة، لأن الخلق قد تم من العدم، كما يدل قانون السببية. ولا يمكن البرهنة على أن الأمر تم بهذه الصورة، ولكن كل افتراض مضاد لهذا لا يمكن الدفاع عنه. وثمة بداية في الخلق لكل خصائص المادة، وقوانين الطبيعة، وما إليها، ففي اليوم الأول خلق الله البدايات، أي العقول التي صدرت عنها الأفلاك المختلفة، وخلق الحركة، حتى دخل الكون جميعه وما فيه في حيز الوجود ذلك اليوم، ثم تم توزيع محتويات الكون وتطورها فيما تلا

ذلك من الأيام، وفي اليوم السابع أراح الله نفسه، ومعنى ذلك أنه توقف عن عملية الخلق ووضع الأكوان تحت سيطرة القوانين الطبيعية التي تحكمت فيها من بعد.

إن تعاليم ابن ميمون لهي صورة معدلة من المذهب الفلسفي الذي تطور به الفارابي وابن سينا، فهين هذا المذهب بحيث يناسب العقائد اليهودية وكان لهذه التعاليم نجاح سريع ذائع منتشرين معظم المجتمع اليهودي في أيامه، ولكن هذا النجاح لم يكن دون معارضة في معابد اليهود في أراجون وقطالونيا وبروفانس، وهي الأماكن التي لجأ إليها اليهود من اضطهاد الموحدين. أما معبد ناربون، فقد دافع عن هذه التعاليم، ولم يقبل ابن ميمون باعتباره من كبار معلمي الكنيس اليهودي إلا في القرن التالي، وكان ذلك نتيجة لجهود داود كمتشي.

ومع أن ابن ميمون كان معروفًا للمدرسين اللاتينيين، لم يكن عمله أو عمل أي واحد من الكتاب اليهود هو الذي صير اليهود ذوي خطر في الفكر الغربي في القرون الوسطى. بقدر ما صيرهم كذلك عمله في نشر فلسفة ابن رشد، الذي كانوا يسمونه: «نفس أرسطو وعقله». ولا نكاد نجد مخطوطات يهودية لأرسطو دون شرح ابن رشد وأن شروحه ليكثر فيها أن تحمل اسم أرسطو في عناوينها. وكان لابن رشد مكان عظيم في الفكر اليهودي باعتباره شارحًا. كما أخذ مكانه في المدرسة اللاتينية باعتباره شارحًا فيصلاً، وحجة، بعد أن قدمه المعلمون اليهود.

ولقد شتت الاضطهاد الموحدي كثيرين من اليهود في إفريقية وبروفانس ولانجدوك Longuedoc. فأما من لجأوا إلى إفريقية كابن ميمون فقد أبقوا على استعمال اللغة العربية، ولكن اللغة العربية سرعان ما بطل استعمالها بين من هربوا إلى الشمال. ولا شك أن اللاجئين في بروفانس وجدوا من الضروري أن يستخدموا لهجة هذا الإقليم في الاتصال بجيرانهم المسيحيين، وكانت هذه اللهجة لم تستعمل أبدًا حتى ذلك الوقت في الأغراض العلمية أو الفلسفية. أما في المسيحية الغربية، فإن اللاتينية كانت تستخدم دون تمييز باعتبارها أداة للتربية والبحث، ولكن اللاجئين اليهود لم يحسوا بميل إلى استخدام لغة لم تكن

لهم صلة تقليدية بها، وهى لغة أجنبية عنهم تمامًا، لم تستخدم من قبل فى الأغراض اليهودية. وتحت ضغط هذه الظروف تعمد قادة اليهود أن يقلدوا الحالة الفعلية السائدة بين جيرانهم من اليهود، حيث كانت اللاتينية القديمة تستعمل باعتبارها لغة علم، على حين كانت اللهجات المشتقة منها تستعمل فى الكلام اليومى. فأحيوا العبرية باعتبارها وسيلة للعلم والأدب، ولقد احتفظت العبرية بمكانتها دائمًا باعتبارها لغة طقوس تعبدية، كما كانت ثمة تعبدات يهودية باللغة الإغريقية. ولكن هذه التعبدات كانت تنتمى إلى عهد أقدم. وكان من نتيجة إحياء اللغة العبرية أن نشأت عبرية جديدة لا تحافظ على خط الاستمرار التاريخى مع العبرية القديمة. ولقد كانت اللغة العبرية حينًا من الدهر لغة ميتة فى الشرق، ولم تنتشر أبدًا باعتبارها لغة حية للكلام فى الغرب. ولكن هذا البعث الصناعى الذى له أشباه كثيرة فى التاريخ لم يكن عملاً صعبًا كما بدا لأول وهلة. وكانت اللغة العربية لغة الكلام لدى اليهود الإسبان. وكانت هذه العربية من الناحية اللغوية - وعلى وجه التقريب - لهجة إن لم تكن من اللغة العربية فمن أصل اللغة العربية، الذى تبدو فيه نواحى اتفاق كثيرة مع العبرية. ولم تكن هذه الصلات اللغوية مفهومة تمامًا فى ذلك الوقت بالطبع، إذ كان اليهود تحت تأثير ما لديهم من العقائد يميلون إلى اعتبار العربية فرعًا مع العبرية. ومع هذا كانت القرابة واضحة. وليس من النادر أن نجد فى الترجمات الأولى من العربية إلى العبرية أن معظم الكلمات كانت تترجم بطريقة تستخدم فيها نفس حروف المادة التى فى الأصل.

ولم يقتصر الأمر على الإحساس بسهولة اللغة العبرية بالنسبة لكل من عرف العربية، ولكن حدثت دراسات لغوية جدية على يدى يهودا شيوج وداود كمتشى وآخرين، فأكدت هذه الدراسات القرابة القريبة، واصطبغت جميع قواعد النحو العربى بقواعد النحو العبرى، ولهذا كان من الممكن للإنسان أن يكتب العبرية، أو يتكلمها بواسطة تحويل الكلمات العربية إلى صورها العبرية. ولسنا نعنى أن الذين أحيوا العبرية الحديثة قد تجاهلوا خصائص اللغة القديمة فهم لم يفعلوا ذلك فى الحقيقة؛ ولكنهم كانوا فى وضع يستخدمون فيه العبرية كما لو كانت

تختلف عن العبرية فى التفصيلات فقط. وهم بمواقفهم هذه أكثر التزامًا لجادة الصواب مما ظنوا ولم يمض وقت طويل حتى تركوا اللغة العربية؛ وأما اللغة العبرية التى تسبب بعثها فى إحياء آمال اليهود، فقد اتخذت بكل حماس لغة تدريس فى المدارس، ولكننا لا نعلم مدى استخدامها كلغة حديث فى الأسرة.

وجعل هذا التغيير من الضرورة أن تترجم المؤلفات المتأخرة التى تتناول الإلهيات والفلسفة من العربية إلى العبرية. ويروى الرواة أن بداية هذا العمل فى الترجمات كانت فى القرن الثانى عشر؛ ولكن يحتمل أن ذلك مجانب للصواب، إذ لم تكن بداية ظهور الترجمات العبرية إلا فى خلال القرن الثالث عشر. وكان أكثر المترجمين من أسرة يهودا بن طبون الذى لا يمكن قبوله باعتباره مترجمًا. فأول ترجمة هى التى قام بها صموئيل بن طبون الذى جمع بالعبرية «آراء الفلاسفة»، وهى سلسلة من آراء ابن رشد وغيره من فلاسفة المسلمين. وقد استعمل هذا الإنتاج باعتباره متنًا متداولاً حتى خلت محله الترجمات الكاملة للنصوص ذاتها فذهبت هذه المجموعة بالطبع خارج دائرة الاستعمال. والجزء الرئيسى من الترجمة هو الذى قام به موسى بن طبون (حوالى ١٢٦٠م) فهو الذى ترجم معظم شروح ابن رشد، وأجزاء من آثاره الطبية. كما ترجم كتاب ابن ميمون «دلالة الحائرين». وكان فردريك الثانى فى ذلك الوقت شديد الرغبة فى تقديم الكتب العربية إلى الغرب، وذلك أمر سنشير إليه مرة أخرى حين ننظر فى ترجمة الكتب الفلسفية العربية إلى اللغة اللاتينية. وهكذا نجده يرعى يعقوب بن أبى مارى، ويجرى عليه رزقًا. ويعقوب هذا هو صهر صموئيل بن طبون وزوج ابنته، وكان يقيم فى نابولى، وقد استخدم يعقوب كل هذا فى إعداد ترجمة عبرية لشروح ابن رشد على الأورجانون لأرسطو.

ونحن نرى فى القرن الثالث عشر الميلادى مجموعة متصلة من العلماء اليهود، إما مشتغلين بالمجموعات أو المختصرات، أو قائمين فعلاً بترجمة النصوص الكاملة التى كتبها كبار الفلاسفة العرب، ولاسيما ابن رشد. وفى حوالى عام ١٢٤٧م نشر يهود بن سالومو كوهين الطليطلى كتابه «بحث عن الحكمة»، وهو دائرة معارف لآراء أرسطو يبنى أساسًا على تعاليم ابن رشد. وبعد ذلك بقليل

ردد سام توف بن يوسف بن فلاقويرا آراء ابن رشد فى مقالات له. وبعد ذلك أيضًا ـ وفى القرن الثالث عشر ـ جمع جرسون بن سالومو «باب السماء»، وهو كتاب يبدو فيه الأثر المذكور نفسه.

وفيما حول عام ١٢٥٧ م نجد سليمان بن يوسف بن أيوب، وهو لاجئ من غرناطة إلى بزيير يترجم نص شروح ابن رشد على السماء والعالم، وفى أواخر هذا القرن تبدأ الترجمات الكاملة تحل محل المختصرات والمجموعات والمقتطفات. وفيما حول ١٢٨٤م ترجم زراحيا بن إسحاق البرشلونى شروح ابن رشد على الطبيعيات، والميتافيزيقا، وعلى السماء والعالم. ويلفت رينان النظر إلى أن هذه الكتب نفسها ترجمت مرة بعد أخرى، وقد حدث أحيانًا أن كان مترجمو الكتب نفسها معاصرين بعضهم لبعض تقريبًا، بل كانوا يعيشون فى الجهة نفسها. وواضح أن هذه الترجمات لم تكتب لها سرعة الذيوع، ولا يبدو أن مهمة المترجم كانت تحوز الاحترام، إذ كانت تعتبر عملاً آليًا خالصًا، لا يتصف صاحبه بأية صفة أدبية.

وفى القرن الرابع عشر ترجم كالونيموس بن كالونيموس بن مير شروح ابن رشد على الجدل والسفسطة والبرهان (الذى أكمله فى ١٣١٤م)، ثم ترجم شروحه على الطبيعيات والميتافيزيقا، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية (وأكمله فى عام ١٣١٧م)، وأتبع ذلك بترجمة لتهافت التهافت. وقد وضعت ترجمة عبرية مستقلة لهذا الكتاب الأخير نفسه حوالى الزمن نفسه على يد كالونيموس بن داود بن تاودروس. وفيما حولى عام ١٣٢١م أعد Rabbi الكاهن صموئيل بن يهودا بن ميشولام فى مرسيليا نسخًا عبرية من شروح ابن رشد على (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، وشرحه على جمهورية أفلاطون التى كانت تعتبر عند كتاب العرب جزءًا من قانون أرسطو. ومن العجيب أن نلحظ فى مكان ما حول ذلك الوقت أن يهودا بن موسى بن دانيال أعد فى روما ترجمة عبرية لكتاب جوهر الفلك de substantia orbis من ترجمة لاتينية مأخوذة عن العربية، وكانت الترجمات لاتينية مأخوذة عن العربية وكانت الترجمات العبرية واللاتينية إلى حد كبير توضع فى نفس الوقت، ولكنها مستقلة بعضها عن بعض،

ولم يؤثر بعضها فى بعض إلا فى القرن الرابع عشر. وفى خلال هذه المرحلة الأخيرة ترجم الكثير من الكتب العربية الفلسفية إلى اللاتينية بطريق العبرية، وكان ذلك سببًا فى كثرة ما ترجم لابن رشد، نتيجة لشغف اليهود بكتبه. أما الترجمات الأولى إلى اللاتينية من العربية فقد كانت تميل إلى الاهتمام بابن سينا.

وفى خلال القرن الرابع عشر الميلادى تبدأ الشروح العبرية لابن رشد. ومن أهم الشراح ليفى بن جرسون البانيولى الذى شرح الاتصال فى نظرية ابن رشد على الرأى القائل باتحاد النفس بالعقل الفعال. كما شرح كتاب ابن رشد عن «مادة العالم». وتردد تعاليم ليفى ما فى الأرسطوطاليسية العربية بحرية وصراحة أكثر مما كان لدى ابن ميمون، فهو يقر بقدم العالم، ويصف المادة الأولى للأشياء بأنها جوهر لا صورة له، وليس للخلق معنى عنده إلا إعطاء الصورة لهذا الجوهر غير المصور.

وكان موسى الجاربونى معاصرًا لليفى، ووضع فيها بين ١٣٤٠ ـ ١٣٥٠م شروحا على نفس الكتب التى ترجمها ليفى لابن رشد، كما ترجم بعض الكتب فى علم الطبيعة.

وكان القرن الرابع عشر عصرًا ذهبيًا للمدرسة اليهودية، على حين يراها القرن التالى فى حالة تدهور. وكان ابن رشد لا يزال موضوع دراسة، وكانت الشروح لاتزال تجمع. وفيما حول ١٤٥٥ م جاء يوسف بن سام توف من سيجوفيا بشرح على أخلاق أرسطو، أراد به أن يكون ملحقًا لابن رشد الذى لم يكتب شرحًا لهذا الجزء من كتابات أرسطو. وأما إلياس ولميديجو الذى كان معلمًا فى بادوا فى نهاية القرن الخامس عشر فإن رينان يعتبره آخر رشدى يهودى عظيم. كتب شرحًا على جوهر الفلك فى عام ١٤٨٥م، ونشر كذلك بعض التعليقات على ابن رشد.

وشهد القرن السادس عشر الاضمحلال النهائى للرشدية اليهودية ففى عام ١٥٦٠ م نشر «ريفادى ترينتو» مختصرًا لمنطق ابن رشد، فظل متنًا متداولاً بيرم

اليهود، ولكن ابن رشد فيما عدا المنطق كانت قيمته قد بدأت تتضاءل. فإن الكاهن موسى الألموزنينى (حوالى ١٥٢٨م) كان يستخدم كتاب الغزالى ضد الفلاسفة ليعارض ابن رشد، ونجد دلالات على الاهتمام بأفلاطون من جانب من ازدروا أرسطو باعتباره خرافة من خرافات العصور المظلمة. وليس الفلاسفة اليهود المتأخرون كاسبينوزا على صلة بتقاليد القرون الوسطى هذه التى انقطعت فى نهاية القرن السادس عشر، إذ يبدو على البحث المتأخر أثر الفكر غير اليهودى الذى جاء بعد النهضة.

الهوامش

(١) اسمه بالعربية «الحجة والدليل فى نصرة الدين الذليل».

الفصل الحادى عشر

أثر الفلسفة العربية فى المدرسة اللاتينية

لقد تتبعنا الطريق التى سلكتها الفلسفة الهلينية من الإغريق إلى السوريين، ومن السوريين إلى المسلمين الذين يتكلمون العربية، ثم حملها المسلمون من آسيا إلى المغرب الأقصى، وعلينا الآن أن ننظر فى الطريق التى وصلت خلالها من أيدى العرب إلى أيدى اللاتينيين. وكان أول اتصال بين اللاتينيين وبين فلسفة المسلمين فى إسبانيا كما يمكن أن يتوقع؛ ففى ذلك الوقت - أى فى القرون الوسطى - يمكن أن نصف الأجزاء الغربية من أوروبا بحق بأنها لاتينية[1]، لأن اللغة اللاتينية لم تكن تستعمل فى الطقوس الكنسية فقط، ولكن كانت وسيلة للتعليم والاختلاط بين المثقفين. وليس معنى هذا أن اللهجات الوطنية فى البلاد الغربية كلها تنتمى إلى أصول لاتينية ولا يفيد هذا بالطبع أى تفكير فى وجود شعب لاتينى، وإنما يشير ذلك إلى مجموعة ثقافية، ونحن نستخدم لفظ «اللاتينيين» لندل به على الذين شاركوا فى مدنية يمكن أن توصف وصفًا صائبًا بأن أصلها لاتينى، وكانت هذه الثقافة اللاتينية فى إسبانيا على اتصال بالثقافة العربية التى كانت للمسلمين، وأن نقل المادة العربية إلى اللاتينية ليتصل اتصالا خاصا بريموند الذى كان كبير أساقفة طليطلة من ١١٢٠ إلى ١١٥٠م، ولقد أصبحت طليطلة جزءًا من مملكة قشتالة Castile فى عام ١٠٨٥م، خلال عهد الفوضى الذى سبق غزو الموحدين مباشرة، حيث استولى عليها ألفونسو السادس، وجعلها عاصمة ملكه، فأصبح كبير أساقفة طليطلة رئيسًا دينيًا فى إسبانيا. وحين أخذت المدينة حصل الاتفاق على أن يكون المواطنون أحرارًا فى اتباع دينهم، ولكن المسيحيين بعد سقوط المدينة بسنة استولوا على الكنيسة

العظيمة التى كانت قد تحولت إلى مسجد جامع منذ ٣٧٠ عامًا مضت، وأعادوها إلى المسيحية. على أن المسلمين عاشوا فى الغالب جنبًا إلى جنب مع المسيحيين فى طليطلة، فكان وجودهم فى المدينة التى بها الملاك والبلاط والرئيس الدينى سببًا فى خلق إعجابهم بهم لدى جيرانهم، فبدءوا يهتمون بالحياة العقلية فى الإسلام فى السنوات التى تلت. ولقد أراد كبير الأساقفة ريموند أن يجعل الفلسفةالعربية فى متناول المسيحيين، ولابد أن نذكر أن الموحدين كانوا قد استقروا فى إسبانيا فى ذلك الوقت، فكان من تعصبهم أن هرب عدد من اليهود والمسيحيين إلى البلاد المجاورة.

ولقد أسس ريموند مدرسة فى طليطلة للمترجمين، وجعل على رأسها كبير الشمامسة دومينيك غوند سلافى، وجعل من واجبها أن تعد ترجمات لاتينية لأهم الكتب الفلسفية والعلمية العربية. وهكذا وجدت ترجمات كثيرة للنسخ العربية لأرسطو والشروح والمختصرات التى وضعها الفارابى وابن سينا. وكانت الطريقة المستخدمة فى هذه المدرسة والمتبعة فى القرون الوسطى هى أن يستخدم الموظفون فى الترجمة فيضعوا الكلمة اللاتينية فوق الكلمات العربية التى هى الأصل، ثم تراجع اللاتينية على يدى كبير الموظفين، وتحمل الترجمة بعد انتهائها اسم من راجعها. وكانت هذه الطريقة آلية للغاية، فكان المترجم يعامل معاملة الأقل فى الأهمية ويبدو أن إعداد الترجمات كان يحدث بحسب الأوامر بالطريقة نفسها التى كان يحدث بها نسخ النصوص، فلم تكن تعتبر أكثر اتصالاً بالمعرفة من عملية النسخ؛ كما لم تكن مهمة المراجع أكثر من أن يتأكد من أن الجمل اللاتينية كانت صحيحة من الناحية النحوية. أما تركيب الجملة فكان لايزال عربى الطابع، وكان فى الغالب فى منتهى الصعوبة فى الفهم على القارئ اللاتينى، ولا سيما حين تكون الكلمات الصعبة مجرد ترجمة للكلمة العربية. ولا شك فى أن بعض اليهود كان من بين المترجمين المستخدمين فى هذه المدرسة؛ والمعروف أن أحدهم كان يسمى يحيى الأشبيلى. وليس لدينا كبير علم بانتشار هذه الترجمات التى صنعت فى طليطلة؛ ولكن من المؤكد أنه بعد مضى ثلاثين عامًا كان جميع نص الأورجانون المنطقى لأرسطو يستعمل فى باريس، وينبغى أن

يكون ذلك مستحيلا لو أن الترجمات اللاتينية انحصرت فيما نقله بويثيوس Boethius، ويوحنا سكوت Johu Scotus، ومقتطفات أفلاطون التى أوردها القديس أوغسطين. ولكن هذه المادة التى كانت لدى الغرب كانت أساس المدرسة، وقد تطورت إلى آخر مدى يمكن أن تتطور إليه. ونقل بويثيوس ترجمة لاتينية لكتاب إيساغوجى لفورفوريوس، وللمقولات، والعبارة لأرسطو، على حين ترجم يوحنا سكوت ما ينسب من الكتب إلى ديونيسيوس. وأن تجاوز المدرسة اللاتينية لهذا الطور قد جاء فى ثلاث مراحل؛ أولاها استجلاب بقية نصوص أرسطو، ومجموعة المصنفات العلمية التى يتألف منها القانون المنطقى Logical chanon بطريق الترجمة من العربية، ثم جاءت ترجمات من الإغريقية بعد سقوط القسطنطينية عام ١٢٠٤م، والثالثة استجلاب كتب الشراح العرب.

وأول كاتب مدرسى لاتينى يبدى معرفة بالأورجانون المنطقى جميعه هو يوحنا سالزبورى المتوفى عام ١١٨٢م، وكان يحاضر فى باريس؛ ولكن لا يظهر أن كتابات أرسطو الميتافيزيقية والنفسية كانت قد انتشرت فى ذلك الوقت.

وكانت باريس فى ذلك الوقت قد أصبحت مركزًا للفلسفة المدرسية التى كانت قد بدأت تعمل عملها فى اللاهوت حينئذ. وحدث هذا دون تأثر بالمناهج العربية فى أعمال بطرس لومبارد المتوفى عام ١١٦٠م، والذى ألف كتاب الجمل Seuten وهو دائرة معارف لما شجر فى زمنه من مجادلات، ولكنه مجرد جمع لها؛ فظل هذا الكتاب متداولا حتى القرن السابع عشر. ويبدو فى المناهج والصور المستعملة فى كتاب الجمل تأثير أبيلارد، بل أكثر من ذلك أثر ديكريتال الجراطيانى Decretals of Gratian. ومما يلفت النظر أن نشير إلى أن بطرس لومبارد كان لديه ترجمة يستعملها لما كتبه القديس يوحنا الدمشقى.

ونجد فى بداية القرن الثالث عشر مجادلات متنوعة فى باريس تدور حول موضوعات شبيهة بموضوعات الجدل عند فلاسفة العرب، ولكنها فى حقيقتها مأخوذة من منابع مستقلة عن ذلك تماما. وليس بذكر شىء بالمؤثرات العربية أكثر مما تفعل مناقشة الوحدة الجوهرية للنفوس التى يبدو أنها كانت صدى لابن رشد. ولكن هذا المذهب قد تطور تطورًا مستقلاً من مادة أفلاطونية محدثة فى

الكنيسة السلفية وهو فى ملامحه الأساسية لا يبعد فى الشبه عن تعاليم ابن رشد، ولكنه كان ذائعًا إلى درجة ما فى أيرلندا (انظر رينان: ابن رشد١٣٢ ـ ١٢٣) وهكذا نجد راترامنوس الكربى Ratramnos of Corbey يكتب فى القرن التاسع ضد من يقال له مكاريوس ليدحض له آراء مشابهة. ولا يمكن ادعاء وجود مؤثرات عربية هنا فى ذلك الوقت، حقا إن ابن رشد لم يكن قد ولد فى ذلك الوقت وكذلك نقرأ عن سيمون التورنائى Simon of Tournay الذى كان معلمًا للاهوت فى باريس عام ١٢٠٠م أنه «بينما يتبع أرسطو تبعًا شديدًا يتهمه بعض الكتاب المحدثين بالإلحاد» (Henry of Yand Lib. de script. eccles. c. 24 2, p.121 in Fabrisius. Bibbioth)، ولكن هذا لا يعنى أنه تطرف فى تطبيق الجدلية فى اللاهوت.

وإن اهتماما أكبر ليتعلق بأوامر صدرت فى مجمع مقدس عقد فى باريس عام ١٢٠٩م، ووافق عليها بقرارات من القاصد الرسولى البابوى عام ١٢١٥م، ولقد اتخذت هذه الإجراءات نتيجة للتعاليم الداعية إلى القول بوحدة الوجود، والتى جاء بها داود الديناتى Daoid of Dinant وأماالريك البينانى Amalrie of Bena اللذان بعثا ما فى تلميحات يوحنا سكوت من قول بوحدة الوجود: وتقتبس الأوامر التى تدور حولها فقرات من عبارات سكوت. وقد اتهمت التعليمات نفسها من جهة هوريوس الثالث فى عام ١٢٢٥م، ولكن الأوامر التى صدرت عام ١٢٠٩م تمنع كذلك استعمال فلسفة أرسطو الطبيعية والشروح، على حين تسمح أوامر القاصد الرسولى التى صدرت عام ١٢١٥م باستعمال الكتب المنطقية القديمة والترجمات الحديثة، حيث يقصد «بالترجمات الحديثة» على احتمال «الترجمات الحديثة التى وضعت من العربية» فى مقابل «الترجمات القديمة» التى وضعها بوشيوس، ولو أنه من المحتمل أن نسخة وضعت من الإغريقية مباشرة كانت متداولة ومعروفة باسم «الترجمات الحديثة»، وكذلك منعت قراءة الميتافيزيقا والفلسفة الطبيعية وهلم جرًا، وكل المادة التى كانت معدة باللغة العربية.

وفى عام ١٢١٥م أصبح فريدريك الثانى إمبراطورا، وبدأ فى ١٢٢١م فى تنظيم مملكة صقلية. وقد كان فى صقلية، وفى أثناء الحروب الصليبية فى

الشرق على اتصال بالمسلمين وإعجاب بهم. فاتخذ العادات الشرقية، وكثيرًا من العادات والمسالك العربية. ولكن الأهم من ذلك أنه كان شديد الإعجاب بفلاسفة العرب الذين كان يمكنه أن يقرأ كتبهم فى أصولها، حيث كان يعرف الألمانية والفرنسية والإيطالية واللاتينية والإغريقية والعربية. ويبديه المؤرخون الذين عاصروه فى صورة مفكر حر اعتبر كل الديانات متشابهة فى كونها لا تساوى شيئًا. وقد نسبوا إليه مقالة قال فيها: إن العالم قد أصابه الأذى من مدعين ثلاثة، هم موسى وعيسى ومحمد. وهذا الرأى من آراء فريدريك يرد فى عبارات غامضة جاء بها جريجوريوس التاسع فى كتاب دورى عام «ملائم للمبادئ كلها، وأبغض من الأرض» (فى مخطوطة رقم ٢٨ ـ ف٧٩)، حيث يقارن الإمبراطور بالحيوان الملحد الذى تكلم عنه القديس يوحنا فى الجزء الثالث عشر من كتابه، ولكن فريدريك فى جوابه على ذلك قرن البابا بالحيوان الذى تكلم عنه يوحنا فى الجزء السادس: «الغول الأكبر الذى أخضع العالم كله» وعبر عن موقفه التقليدى من موسى وعيسى ومحمد. ومن المحتمل أن رينان (ابن رشد والرشدية ص ٢٩٣) يفترض أن الآراء المنسوبة إلى فريدريك تنبئ على عطف ظاهر على الفلاسفة العرب الذين اعتبروا كل الديانات على السواء تناسب جمهرة العوام، وأوضحوا ملاحظتهم باقتباس «القوانين الثلاثة» التى كانت معروفة لهم. وفى عام ١٢٢٤ أسس فريدريك جامعة فى نابولى، وجعلها مدرسة لجلب العلم العربى إلى العالم الغربى، وهناك وضعت ترجمات مختلفة من العربية إلى اللاتينية والعبرية. ولقد زار ميخائيل سكوت بتشجيع منه مدينة طليطلة حوالى عام ١٢١٧م. وترجم شروح ابن رشد على كتب أرسطو السماء والعالم، والجزء الأول من كتاب النفس، ومن المحتمل أنه هو الذى ترجم التعليقات على الآثار العلوية، والقوى الطبيعية، وجوهر الفلك، والطبيعيات، والكون والفساد. وكانت شروح ابن سينا ذائعة ذيوعًا عاما قبل ذلك، حتى ليمكن أن تكون هى الشروح التى أشارت إليها أوامر مجمع باريس المقدس عام ١٢٠٩م. ولكننا لا نعلم من المسئول عن ترجمتها إلى اللاتينية، إلا أنه كان من المؤكد على وجه التقريب أنها جاء من مدرسة طليطلة. أما استجلاب أعمال ابن رشد، وهو غير حسن السمعة بين المسلمين، فهو دليل

على أهمية اليهود فى صقلية وفى مدرسة نابولى الجديدة، ونحن نعلم أن ميخائيل سكوت لقى العون من يهودى يقال له أندراوس.

وكان هيرمان الألمانى مترجمًا آخر من ذلك العهد، وكان فى طليطلة حوالى عام ١٢٥٦م، بعد موت فريدريك، وترجم مختصر الخطابة الذى وضعه الفارابى، ومختصر ابن رشد للشعر، وكتابا أقل شهرة لأرسطو. ولقد وصف روجر بيكون ترجمة هيرمان بأنها بربرية لا تكاد تتضح، فكان ينقل الكلمات نقلا حرفيا، حتى أظهر التنوين فى ترجمة أسماء ابن رشد وأبى نصر وهلم جرا.

وحين حل منتصف القرن الثالث عشر كانت كل الكتب الفلسفية التى كتبها ابن رشد قد ترجمت إلى اللاتينية، إلا شرحه للأورجانون الذى جاء بعد ذلك بقليل، ثم تهافت التهافت الذى لم يترجم إلى اللاتينية حتى ترجمه اليهودى كالنيموس فى عام ١٣٢٨م، وترجم بعض كتبه الطبية كذلك فى القرن الثالث عشر، نذكر منها الكليات، وكتاب التركيب deformatione، وترجم بعضا آخر من العبرية إلى اللاتينية فى أوائل القرن التالى.

وأول دليل على ذيوع الأفكار المأخوذة عن ابن رشد يتصل بوليام الأوفرنى (of Auvergne) الذى كان أسقف باريس، ويبدو من هذه الأفكار قدر كبير من عدم الدقة فى التفاصيل، وقد نشر وليام فى ١٢٤٠م نقدا لبعض الأفكار التى زعم أنها مأخوذة عن الفلاسفة العرب، وعبر فى خلال ذلك عن معارضته للرأى القائل بوجود عقل أول First Intelligence هو فيض عن الله، وواسطة فى الخلق، وهو رأى شائع عند الفلاسفة جميعا، ولكنه ينسبه هو إلى الغزالى. ويعترض كذلك على القول بقدم العالم وينسبه نسبة صائبة إلى أرسطو وابن سينا، ولكنه يذكر ابن رشد باعتباره مدافعا تقليديا عن الحق، وينعى فى النهاية على مذهب وحدة العقول Unity of Intellects ، وينسبه مخطئًا إلى أرسطو، ويشير إلى الفارابى باعتباره معتنقًا لهذا الإلحاد: وهو فى كل ذلك جعل ابن رشد معلمًا أكثر صوابًا، ميالا إلى الأفكار الصحيحة ولكن وصفه لمذهب وحدة العقول ينم عما فى كتابة ابن رشد من ملامح مميزة. وأن حججه التى يوردها ضد هذا المذهب الأخير لهى إلى حد كبير نفس الحجج التى أوردها من بعده ألبرت الكبير

والقديس توما الأكوينى، وهى أن هذا المذهب يقوض حقيقة الشخصية الفردي[ة]
ولا يتفق مع ما نلاحظه من اختلاف الذكاء باختلاف الأشخاص. ويقتبس م[ن]
أبى بكر بن باجة باعتباره شارحًا لطبيعيات أرسطو، ولكن الحق أن هذا الكتا[ب]
لم يكتب له ابن باجة شرحا. ويتفق الاقتباس فى جوهره مع تعاليم ابن رشد.
وكان الموقف فى ذلك الوقت على ما يظهر أن أرسطو وشراحه العرب كانو[ا]
يراقبون على وجه العموم بشىء من الشك إلا فى دراسة المنطق، ولا يستثنى م[ن]
ذلك إلا ابن رشد الذى كان يعتبر تقليديا تمامًا. وهذا قلب غريب للحقائق لا
يمكن أن يعود إلا إلى أثر اليهود، لأن اليهود فى ذلك الوقت كانوا من أتباع ابن
رشد المخلصين.

وحين تبدأ طوائف الفرير frairs تحتل مكانها فى عمل الجامعات نلاحظ
تغيرين مهمين: (١) فقد تحلل الفرير تماما من السياسة المتزمتة القائمة على
المحافظة، وبدءوا يستعملون كتب أرسطو والشراح العرب بكل حرية، وبذلوا
الجهد للحصول على ترجمات أحدث وأكثر دقة لكتب أرسطو مأخوذة عن
الأصول الإغريقية. وأصبحت الجامعات تحت هذه القيادة أكثر تقدمًا وجرأة فى
البحث العلمى، ولو أن الدلائل كانت قائمة على وجود معارضة فى بعض الجهات.
(٢) ويتمشى مع هذا تمشيًا طبيعيًا أن يحدث تقدير أصح لميول الشراح
المختلفين.

وزعيم هذه الدراسات الجديدة هو الإسكندر هالس الفرنسسكانى المتوفى عام ١٢٤٥م، والذى كان أول من استعمل نصوص أرسطو استعمالا حرا خارج دائرة الأورجانون، ويبنى كتابه المسمى «الموجز» Summa، والذى مات ولم يكمله فأكمله وليام الفرنسسكانى على كتاب «الجمل» لبطرس لومبارد، ويعتبر شرحا له. ولكن بطرس لومبارد على أية حال لا يقتبس من أرسطو أبدا، على حين يستعمل الإسكندر كتبه الميتافيزيقية والعلمية، وكذلك المنطق. ومنذ ذلك الوقت يبدأ الفرنسسكان فى استعمال الشراح العرب.

وتبدأ دراسة أرسطو دراسة أدق فى المدرسية فى العصور الوسطى بظهور ألبرت الكبير (١٢٠٦ - ١٢٨٠م)، وهو من الفرير الدومينيكان. وقد أدرك أولا فى

الحقيقة أهمية النسخ الحريصة الدقيقة للنص، ومن ثم وصل إلى مستوى طريقة علمية دقيقة. ولقد تعلم في بدوا، وبها جامعة متفرعة من جامعة بولونيا. ولكنه أصبح دومينيكانيا في عام ١٢٢٣م، وقد اتبعت طرقه وتطورت على يد تلميذه القديس توما الأكويني المتوفى عام ١٢٧٤م، والذي رتب عمله على غرار الطريقة التي اتبعت في شرح ألبرت لكتاب السياسة لأرسطو، وهي الطريقة التي أصبحت نظاما يتبعه الكتاب اللاتينيون المدرسيون، وجهد في الحصول على ترجمات جديدة مباشرة عن الإغريقية، وكانت في متناول الباحثين حينئذ. وتمت ترجمة جديدة مأخوذة عن الإغريقية على يد ويليام الموربكي de Moerbeke برغبة من القديس توما. ولكن ثمة تغييرا ذا مغزى عما كان في الأيام التي شهدت ألبرت يلقي محاضراته، فلقد كان الشارح الذي يعول عليه في أيام ألبرت هو ابن سينا. ولكننا في أيام القديس توما نجد تعويلا كثيرًا على ابن رشد، ولو أن القديس توما يظهر معرفة تامة بالآراء الغريبة التي كان يعتنقها هذا الفيلسوف الأخير ويحترس منها.

ويدخل القديس توما كثيرًا في نقاش مع الشراح العرب، ويهاجم على وجه الخصوص الآراء القائلة:

١ - إن ثمة مادة أولى غير محددة، دخلتها الصورة عند الخلق (Ct Summa. eae guaes. 66, ai1.2).

٢ - إنه كان ثمة نسق من الفيوضات، وهي نظرية كانت في ذلك الوقت قد اتخذت طابعًا فلكيا.

٣ - إن العقل الفعال كان الواسطة في الخلق.
(et. Summa I, 45, 5,47,1.90,1).

٤ - إن الخلق من العدم ex nihilo مستحيل.

٥ - إنه كان ثمة عناية خاصة تحكم هذا العالم وتوجهه.

٦ - وهاجم أكثر ما هاجم المذهب القائل بوحدة العقول، وهو مذهب لا يوجد كما قال عند أرسطو، ولا عند الإسكندر الأفروديسي، ولا ابن سينا، ولا الغزالي،

ولكنه نظرية تأملية لابن رشد وحده، ولو على الأقل في الشكل الذي كان يشيع حينئذ باعتباره قولا بمذهب نفس الطبيعة الكلية ـ Pan Psychism. وكانت الاعتراضات كلها تقريبا هي نفسها التي أوردها علماء الإلهيات المستهون في الإسلام، ولاشك في أن الغزالي يعول عليه في دحض هذه المذاهب. ويهدم القول بنفس الطبيعة الكلية كما يرى القديس توما الشخصية الإنسانية، والفردية المستقلة للأنا ego التي يشهد بها شعورنا. إن الله ليخلق النفس في كل طفل حين يولد. وليس ذلك فيضا ولكنه خلق لشخصية مستقلة متميزة. ويتبع ذلك أنه يرفض الاتصال أي الاتحاد النهائي، الذي يعني رجوع النفس إلى منبعها.

ومما يستحق الذكر أن القديس توما قد تلقى تعليمه في جامعة نابولي قبل انخراطه في سلك طائفة الدومينيكان؛ وكان فريدريك الثاني قد أسس هذه الجامعة فكانت مركز الاهتمام بالفلاسفة العرب، وربما زاد هذا الاهتمام حتى بلغ التقدير الدقيق لتعاليمهم. ولاشك في أن القديس توما الأكويني يجب أن يعتبر أمير المدرسة اللاتينية؛ لأنه أول من استقل على نطاق واسع بالميتافيزيقا وعلم النفس، ووفق بينهما وبين اللاهوت. وإن التحليلات النفسية التي وردت في خلال الفصل المعنون Secude Secund من كتابه الموجز Summa لتعتبر من خير ما أنتجته اللاتينية. وكان كذلك أول من قدر مصاعب الترجمة تقديرًا صحيحًا، وأصر على أن الترجمة الدقيقة ضرورية لفهم أرسطو، وأن معظم علماء القرون الوسطى قد أخطأوا في تقدير قيمة مهمة المترجم، وقنعوا بالمترجم الفج ولم يجدوا من الأسباب ما يدعوهم إلى دراسة النصوص الأصلية؛ وتلك نظرة شاركهم فيها الفلاسفة العرب، وهنا نذكر عرضا أن القديس توما كان أول من استعمل الشروح العربية استعمالا حرا، وأظهر علمه التام بعيوبها. ولاشك في أنه اعتبر ابن رشد خير من شرح نصوص أرسطو، ورأى فيه أمام الناطقة الذي لا ينازع، ولكنه وجده ملحدا في الميتافيزيقا والدراسات النفسية.

وكانت تعاليم ابن رشد المتصلة بوحدة العقول قد انتشرت إلى درجة كافية حوالي عام ١٢٥٦م في باريس، حتى دفعت ألبرت إلى أن يكتب كتابا «في وحدة العقل ضد الرشديين»، وقد أدخل هذا الكتاب فيما بعد في كتاب الموجز -Sum

mu. وفى عام ١٢٦٩م جرى تجريح بعض آراء ابن رشد وكانت كتبه فى ذلك الوقت معروفة، حتى وجدت جماعة خاصة فى باريس اعتنقت آراء ابن رشد، ويمكن وصفها بأنها نصف يهودية. ولقد نشر ألبرت والقديس توما كلاهما هذه المرة كتبا ضد القول بوحدة العقول.

ومرة أخرى هوجم بعض آراء ابن رشد فى باريس عام ١٢٧٧م، وكان معظم الهجوم من الفرنسسكان الذين كانوا كما يشير بيكون (Opus Tert. 23) يميلون ميلا شديدًا إلى ابن رشد فى باريس وإنجلترا كلتيهما. وقد ظلت هذه الحال حتى وقف المعلم الفرنسسكانى دونز سكوت المتوفى عام ١٣٠٨م موقفا مضادًا تمامًا لابن رشد. وحتى فى القرن الرابع عشر حين ماتت الرشدية تقريبًا فى باريس، ظلت حية بين الفرنسسكان فى الأمة الإنجليزية.

وكان الدومينيكان أقل ميلا إلى الكتاب العرب، ولو بعد أيام ألبرت على الأقل. ويبدو منهم أنهم أكثر احترامًا فى تقديرهم لعمل هؤلاء الكتاب، ومرجع ذلك بلا شك إلى أنهم كانت لهم دار للدراسات العربية فى إسبانيا، وكانوا يشتغلون فعلا بالجدال مع المسلمين. وكان ثمة دائمًا حد فاصل بين ابن رشد الشارح الذى عومل باحترام كبير كشارح لنصوص أرسطو، وبين ابن رشد الفيلسوف الذى كانوا يعتبرونه ملحدًا. وتبدو المسألة كما لو كانت ثمة سياسة معتمدة للوصول إلى أرسطو من طريق التضحية بالشراح العرب. ويمثل كتابة الدومينيكان تمثيلا تاما كتاب ريموند مارتينى الذى عنوانه «طعنة دامغة ضد العرب واليهود». ولقد عاش هذا الكاتب فى أراجون وبروفانس، وكان عارفًا بالعبرية، وهو يستعمل الترجمات العبرية المأخوذة من كتب الفلاسفة العرب، وحججه فى الغالب مستعارة من كتاب الغزالى تهافت الفلاسفة، ومن الغريب أن نلاحظ أنه فى شدة رغبته فى الدفاع عن أرسطو اتهم ابن رشد بأخذ القول بوحدة العقول من أفلاطون، وهذه الدعوى تحمل بعض عناصر الصدق، لأن الرأى الرشدى كان فى النهاية مأخوذا من مصادر أفلاطونية محدثة. ويقتبس ريموند كذلك من كتابات ابن رشد فى الطب فى تاريخ يسبق أية نسخة لاتينية منها، ويبدو عليه هنا كذلك العلم بالترجمات العبرية.

أما يوحنا باكونثروب المتوفى عام ١٣٤٦م، وهو الرئيس الإقليمى للكرمليين الإنجليز، وأحد معلمى الطائفة الكرملية، فيميل إلى الاعتذار عن الميول الإلحادية فى تعاليم ابن رشد، حتى لقب من معاصريه «بأمير الراشدين»، وهو لقب يظهر منه المدح.

وكان جيلز الرومى فى كتابه أغلاط الفلاسفة de Erroribus Philosophorum خصمًا لابن رشد، وهاجم على الأخص مذهب وحدة النفوس والاتصال، ولكن بولس البندقى المتوفى عام ١٤٢٩م، وهو من نفس الطائفة، يبدى عطفا على الرشدية فى كتابه الموجز Summu.

وأن القرن الثالث عشر قد عول على ابن سينا بصفة عامة باعتباره شارحًا لأرسطو، ولكن القرن الرابع عشر شهد ميلاً عامًا إلى تفضيل ابن رشد الذى اعتبر الشارح الأكبر لنصوص أرسطو، حتى فى نظر الذين عارضوا تعاليمه.

وكان يمكن أن نتوقع من جامعة مونبلييه - وهى مركز الدراسات الطبية - أن تدرس فيها كتب الثقاب العرب، ولكن هذه الجامعة - ولو أنها أسسها الأطباء العرب المطرودون من إسبانيا - قد أعيد إنشاؤها كمؤسسة دينية خالصة فى القرن الثالث عشر، فأصبحت دارا للدراسات الطبية الإغريقية المؤسسة على تعاليم جالينوس وبقراط، مع احتمال أن تكون النصوص التى استعملت أولا مترجمة عن النسخ العربية. وظلت الجامعة على وفائها لهذا الطابع الإغريقى الأصح، ومازال ميل مونبلييه دائمًا إلى اعتبار استعمال العرب للخزعبلات والتنجيم فى الطب نوعًا من الإلحاد. ولم تستعمل كتب الكتاب العرب فى الطب إلا فى بداية القرن الرابع عشر، وظلوا هنالك فى مرتبة ثانوية. وفى عام ١٣٠٤م ترجم كتاب قوانين الأدوية المسهلة لابن رشد من نسخة عبرية، وفى عام ١٣٤٠م نجد القوانين ما بين الأول والرابع من قوانين ابن سينا قد دخلت فى المنهج الرسمى المقرر على المرشحين للدرجات العلمية فى الطب، ومنذ ذلك الوقت اشتملت المحاضرات على دراسات للأطباء العرب، وفى عام ١٥٦٧م كانت الكتب العربية فى الطب قد استبعدت تمامًا من قائمة الكتب المطلوبة للامتحان فى

المدارس بعد أن كتب الطلاب شكوى فى هذا الشأن، ولكن المحاضرات فى قوانين ابن سينا كانت تلقى من وقت لآخر حتى عام ١٦٠٧م.

أما الدار الحقيقية للرشدية فقد كانت جامعة بولونيا مع شقيقتها جامعة «بادوا»، ومن هذين المركزين انتشر نفوذ ابن رشد، فشمل شمال شرق إيطاليا جميعه، وفيه البندقية وفرارا، وظل حتى القرن السابع عشر. وكان ذلك يشيرا بالمذهب العقلى والإحساس المضاد للكنيسة فى أيام النهضة، وربما أعانه اتصال البندقية بالشرق. وكان التأثير العربى غالبا فى الطب فى بولونيا، كما كان المنهج الطبى فى نهاية القرن الثالث عشر مركزًا على قانون ابن سينا وكتب ابن رشد فى الطب، حتى أصبح التنجيم موضوعًا من موضوعات الدراسة تمنح فيه الدرجات. وكان معظم الأطباء فى بولونيا وبادوا منجمين، فكانوا يعتبرون مفكرين أحرارا وملحدين. وقد استمتعت بولونيا ذات مرة برضا فريدريك الثانى، فأهدى إلى الجامعة نسخًا من الترجمات اللاتينية التى أعدت بأمره من النسخ العربية والإغريقية.

نشأت «الشروح العظيمة» فى بادوا، وفى عام ١٣٣٤م نشر أخ من خدام مريم Servite Friar اسمه أوربانو البولونى شرحا على شرح ابن رشد طبع فى عام ١٤٩٢م بأمر من رئيس طائفة الخدام، ولكن غيطانو التينالى Gaetano of Tiene المتوفى عام ١٤٦٥م، والذى كان أحد رجال كنيسة بادوا هو الذى يعتبر بصفة عامة مؤسس الرشدية فى بادوا. ولقد كان أقل جرأة فى عبارته من بولس البندقى الأوغسطينى، ولكنه مع هذا كان رشديًا واضحًا فى تعاليمه الخاصة بالعقل الفعال، ووحدة النفوس، وعلم جرا، ويبدو أنه كان محببًا إلى الناس؛ لأن نسخًا كثيرة من محاضراته بقيت حتى الآن. وكان لهذه الطائفة الرشدية فى بادوا نفوذ خلال الجزء الأكبر من القرن الخامس عشر.

وفيما حول نهاية هذا القرن على أية حال بدأ رد الفعل من متبعين متميزين حيث رأينا بومبانات يحاضر فى بادوا من جهة عن كتاب ابن رشد جاعلا آراءه فى صورة مقالات بدلا من الطريقة التقليدية فى شرح نصوص أرسطو. وانقسمت جامعة بادوا منذ ذلك الوقت إلى حزبين؛ هما الرشديون

والإسكندريون. وكان بومبونات فى الوقت نفسه ممثلا لنظريات عقلية أكثر تحديدًا كان يميل إليها العقل الإيطالى فى ذلك الوقت. ولم تكن المسألة أن الإسكندر كان أصعب من ابن رشد فى قبول التوفيق بينه وبين العقيدة المسيحية، بل إن الذين كان تشككهم أميل إلى الصراحة استغلوا هذه الطرق الجديدة فى الشرح ليفرجوا عن آرائهم. وكان الإنسانيون Humanists الحقيقيون مستقلين عن هؤلاء الإسكندريين، فكانوا يعارضون البربرية التى فى لاتينية هذه المتون المستعملة، ولا سيما العبارات فى الترجمات المأخوذة عن الشروح العربية. ويمثل هؤلاء الإنسانيين توماليوس Thomaeus الذى بدأ حوالى عام ١٤٩٧م يحاضر فى بادوا عن النسخة الإغريقية من أرسطو، ويتناولها فى الغالب باعتبارها دراسة للغة والأدب الإغريقيين.

وكانت المجادلات الفلسفية فى ذلك الوقت مركزة فى الغالب فى المسائل النفسية المتصلة بماهية النفس، ولا سيما باستقلالها وإمكان بقائها. وكانت هذه المسألة فى الحقيقة تعتبر مسألة شائكة من مسائل الدين، فنوقشت بكل عناية. وفى أوائل القرن السادس عشر أصبحت المجادلة أكثر وضوحًا، حتى حاول المجمع الذى انعقد فى كنيسة لاتيرانو عام ١٥١٢م أن يحد من هذه المجادلات، فوافق على إعلان أن هذه المناظرات لم تنشأ عن الموقف الجاهلى Philis - pagan، والذى كان يسود عصر النهضة - ولو أنها كانت تحيد هذا الموقف - ولكنها نشأت عن الموضوعات التى أثارتها دراسة الفلاسفة العرب فى شمال شرق إيطاليا، وبدأت فى صورة مناقشة مسألة ما إذا كانت النفس يمكن أن تبقى بعد الموت فى وجودها الفردى، أو تتحد بمصدرها الذى هو منبع الحياة؛ سواء أكان ذلك المصدر هو العقل الفعال أم النفس الكلية.

ولقد ظلت جامعة بادوا من الناحية الرسمية تبقى على الرشدية فى صورة مخففة، وفى عام ١٤٧٢م نشرت الطبعة الرئيسية لشروح ابن رشد فى بادوا، ثم فيما بين عامى ١٤٩٥ - ١٤٩٧م أصدر نيفوس Niphus طبعة أتم وأكمل. خلال نصف القرن التالى ظهرت سلسلة من المقالات والمناظرات والتحليلات التى تدور حول ابن رشد، وكانت مستمرة تقريبًا. وظهرت فى عامى ١٥٥٢ - ١٥٥٣م الطبعة

الكبرى لشروح ابن رشد، وعليها حاشية كتبها زمارا Zimars. وفى خلال القرن السادس عشر أيضًا أنتجت بادوا ترجمة جديدة لابن رشد من العبرية، وآخر سلسلة من الرشديين قيصر كريمونيني المتوفى عام ١٦٣١م، ويبدو عليه أنه يميل قويا إلى الإسكندريين على أية حال. ولكن دراسة الفلاسفة العرب فى هذه المرة فى أوروبا كانت محصورة فى كتب الطب وشروح ابن رشد.

أما فى خارج بادوا وبولونيا، فقد احتفظ ابن رشد بموقفه باعتباره شارحًا أكبر لأرسطو حتى نهاية القرن الخامس عشر. وفى مراسيم لويس الحادى عشر ١٤٧٣م أن على المعلمين فى باريس أن يعلموا الطلاب كتب أرسطو، ويستخدموا فى ذلك شروح ابن رشد، والبرت الكبير، وتوما الأكوينى، ومن إليهم من الكتاب، بدلا من وليام الأوكامى ورجال مدرسته الآخرين. وليس يزيد معنى ذلك عن القول بأن الموقف الرسمى هو الميل إلى المذهب الواقعى، لا إلى المذهب الأسمى.

وبحلول القرن السادس عشر تضاءلت مكانة دراسة الشراح العرب لأرسطو فى خارج بادوا ودوائرها، ولكن كتب الطب العربية كان لها نفوذ محدود المدى فى القرن الذى تلا ذلك فى الجامعات الأوروبية.

إن الطريق العملى للنقل فى القرن الخامس عشر وما بعده ليتمثل فى عودة الروح المضادة للكنيسة والتى شهرت فى شمال إيطاليا كأثر من آثار الفلاسفة العرب فى النهضة الإيطالية. وإن بعث الكتب الإغريقية بعد سقوط القسطنطينية، وما تبع ذلك من اهتمام بالبحوث القديمة قد صرف الانتباه إلى اتجاه جديد؛ ولكن ذلك لا ينبغى أن يخفى حقيقة أن العناصر الموالية للعرب فى أيام المدرسيين كانوا هم الآباء المبشرين للعنصر الجاهلى Philo - Pagan فى النهضة، ولو فى جنوب أوروبا على الأقل. أما فى الأراضى الشمالية، فإن جانب البحوث القديمة هو الذى لقى اهتمامًا أكبر، وكان له أثر على موضوعات اللاهوت.

الهوامش

(١) لست أدرى ما الذائع عند المستشرقين إذًا أن يصفوا علماء الدولة العربية بأنهم عرب، فى حين أنه لم تكن اللغة العربية قاصرة على الاختلاط بين المثقفين وإنما كانت لغة الجميع.

فقرة ختامية

لقد تتبعنا حتى الآن نقل نوع خاص من الثقافة الهلينية بطريق الكنيسة السريانية، والزرادشتيين الفرس، والوثنيين الحرانيين إلى المجتمع الإسلامي، حيث لحقه بعض التعديل بفضل قوم كان المعلمون المسلمون الرسميون يعتبرونهم ملحدين.

وعلى الرغم من هذا النقد تركت هذه الثقافة أثرا واضحًا دائمًا فى الإلهيات الإسلامية، والمعتقدات العامة. وبعد حياة متقلبة فى الشرق، انتقلت هذه الثقافة إلى المجتمع الإسلامى المغربى فى إسبانيا، حيث تطورت تطورًا تخصصيًا ترك فى النهاية أثرًا فى الفكر المسيحى واليهودى أقوى مما تركه فى الفكر الإسلامى نفسه، ثم وصلت إلى تطورها النهائى فى شمال شرق إيطاليا، حيث كانت تعمل آثارها ضد الدين على تمهيد الطريق لظهور النهضة الأوروبية، ولكن هذا المسلك الرئيسى من مسالك التطور ليس أهم شىء فى الحقيقة، لأن هذا المسلك على طوله كان يتفرع على هذا الجانب أو ذاك، ولا من البحث عن خير ثمراته فى هذه الفروع، كما فى المدرسية التى كانت فى الإسلام واليهودية والمسيحية على السواء رد فعل رجعى لتعاليم هذه الديانات، وكما فى الدراسات الطبية والكيميائية والعلمية فى القرون الوسطى، وهى مدينة بإلهامها إلى تأثير هذه الثقافة. أن هذا التاريخ أعظم تاريخ رومانتيكى لانتقال الثقافة لمرفه بالتفصيل.

(انتهى)